Grundlagen

einer

Erkenntnisstheorie

von

Dr. Richard von Schubert-Soldern,
Privat-Dozent an der Universität Leipzig.

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1884.

Inhaltsverzeichniss.

		Seite
Einleitung		1
I. Abschnitt.	**Problem der transcendenten Erkenntniss.**	
I. Capitel.	Entstehung der Transcendenz	5
II. Capitel.	Die Metaphysik der Naturwissenschaft	29
III. Capitel.	Das Ich und der Solipsismus	65
II. Abschnitt.	**Begriff und Ding.**	
I. Capitel.	Einleitung in die Lehre vom Begriff. Allgemeinvorstellung	88
II. Capitel.	Die Elemente des Begriffes	103
III. Capitel.	Das Wort. Inhalt und Beziehung	114
IV. Capitel.	Der einfache Begriff	119
V. Capitel.	Der zusammengesetzte Begriff und das Ding	123
III. Abschnitt.	**Der Begriff der Wahrheit und die Logik.**	
I. Capitel.	Die Allgemeingiltigkeit	152
II. Capitel.	Die Kriterien der Wahrheit	160
III. Capitel.	Der Begriff der Wahrheit	182
IV. Capitel.	Die formale Logik	186
V. Capitel.	Die Eintheilung der Begriffe und die Definition	189
VI. Capitel.	Das Urtheil	203
VII. Capitel.	Die Arten der Urtheile	207
VIII. Capitel.	Die Schlusslehre	214
IV. Abschnitt.	**Die Causalität.**	
I. Capitel.	Die Beziehung	221
II. Capitel.	Die Nothwendigkeit und Möglichkeit	228
III. Capitel.	Das Ding und die Causalität	234
IV. Capitel.	Die Analogie das Wesen der Causalität	238

Seite

V. Capitel. Die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung . 248
VI. Capitel. Die Induction 259

V. Abschnitt. Der Raum und die Zeit.

I. Capitel. Kant und das Apriori des Raumes 263
II. Capitel. Die Ursprünglichkeit des Raumes 277
III. Capitel. Qualität und Bewegung in ihren räumlichen Beziehungen 291
IV. Capitel. Die Apriorität der Mathematik 305
V. Capitel. Theilbarkeit, Messung der Zeit, Gleichzeitigkeit, Folge 317

VI. Abschnitt. Wahrnehmung und Vorstellung.

I. Capitel. Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung 326
II. Capitel. Psychologie. — Naturwissenschaft. — Erkenntnisstheorie 337

Einleitung.

Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass die Lehre von der Erkenntniss, die Erkenntnisstheorie, das Erkennen selbst schon voraussetzt und es wurde daraus gefolgert, dass sie nicht nur nicht nothwendig, sondern auch nicht möglich sei. Das Erkennen und die Theorie des Erkennens verhalten sich aber zu einander wie Praxis und Theorie und in diesem Sinne setzt freilich die Theorie die Praxis bis zu einem gewissen Grade voraus, ohne deswegen selbst unmöglich zu werden. Auch die physikalischen Theorien setzen die Natur ohne diese Theorien voraus und man kann doch nicht sagen, diese Theorien erklärten nichts, weil sie jene Erscheinungen voraussetzen müssten, die sie eben erklären wollen. Ebenso setzt die Lehre vom Denken und Erkennen freilich alle Erscheinungen des Erkennens voraus, diese sind ja das Object ihrer Forschung, aber ihr allgemeiner Zusammenhang, das Gesetz ihrer Erscheinung muss erst aus ihnen abstrahirt werden, nicht als ob es erst durch diese Abstraction entstünde, sondern in dem Sinne, dass es durch dieselbe erst aus dem concreten Zusammenhang hervorgehoben und für sich verwendbar wird. In dieser Bedeutung ist Erkenntnisstheorie nur die Analyse des Gegebenen seinem allgemeinsten Zusammenhange nach, sie sucht nicht nach etwas gar nicht Vorhandenem, sondern sie sucht im Gegebenen dasjenige, was den allgemeinsten Denkwerth besitzt.

Auch die Erkenntnisstheorie hat also nicht erst das praktische Erkennen selbst zu lehren, sondern dieses nur zu erleichtern und vielleicht neue Wege des Erkennens aufzufinden

Das praktische Erkennen ist ein Erkennen des Einzelnen, Concreten, das theoretische ein Erkennen der allgemeinen Gesetze jenes praktischen Erkennens, welche Gesetze freilich nur an jenen Einzelheiten gegeben und auffindbar sind. Daher hat in dieser Beziehung Kant vollständig recht, wenn er erst das Erkenntnissvermögen, d. h. die Gesetze des Erkennens überhaupt untersuchen wollte, ehe er ein Urtheil über das Erkennen nicht des Einzelnen, sondern das Erkennen im Grossen und Ganzen fällen zu dürfen glaubte.

Ich muss mich natürlich auf diese kurze Rechtfertigung der Aufstellung einer Erkenntnisstheorie beschränken, denn die ausschlaggebende Rechtfertigung können die Grundlagen einer Erkenntnisstheorie selbst allein liefern, wie sie auch allein diese neue Richtung der Erkenntnisstheorie rechtfertigen können.

Dennoch möchte ich in Bezug auf das Letztere noch einige Worte hinzufügen. So lange es noch Schulen in der Philosophie giebt, kann sie nicht den Anspruch darauf machen, Wissenschaft zu sein, sie ist dann vielmehr die Kunst, das fehlende Wissen durch die Phantasie zu ersetzen[1]). Diese Kunst wird wohl nie aufhören, weil das menschliche Bedürfniss darauf hindrängt ein Ganzes zu bieten, das Wissen aber stets Stückwerk bleiben muss. Auch ist diese Kunst gewiss nicht ohne Vortheil für die Wissenschaft selbst, sie befruchtet die wissenschaftliche Einbildungskraft, ohne welche nichts zu schaffen möglich ist, nur muss stets bedacht werden, dass diese Art Philosophie eben Kunst und nicht strenge Wissenschaft ist, soll nicht eine heillose Verwirrung entstehen. Die Philosophie aber, die ich in den folgenden Blättern vertrete, will nicht Kunst, sondern Wissenschaft sein. Sie beabsichtigt nicht Ergänzungen durch Einbildungskraft und Phantasie, sondern eine Analyse des am unmittelbarsten Gegebenen. Der Anfang einer solchen Analyse ist freilich schon in den ersten philosophischen Versuchen zu finden; man muss ja

[1]) Eine Ansicht Lange's siehe auch Leclair „Beiträge zu einer Monistischen Erkenntnisstheorie“ 1882 p. 5.

doch erst wenigstens im Allgemeinen wissen, was gegeben ist, ehe man Etwas ergänzen kann. Aber die meisten Versuche in der Philosophie eilten rasch über eine solche Analyse hinweg und selbst Diejenigen, die sich länger bei derselben aufhielten, sahen darin nur das Mittel, nicht den Zweck ihrer Arbeit. Die Folge davon war, dass unwillkürlich das Mittel nach dem wenn auch unklar vorschwebenden Zweck eingerichtet wurde, d. h. dass man im Gegebenen das fand, was man darin finden wollte, weil man es eben finden wollte.

Zu einer vorurtheilslosen Untersuchung des Gegebenen gehört daher die möglichste Ausschliessung eines jeden ihr fremden Zweckes; vollständig wird dieses nicht möglich sein, weil unwillkürlich die seit Jahrhunderten bestehenden philosophischen Ergänzungen des Gegebenen hemmend oder fördernd in den Gang der Untersuchung eingreifen werden, man kann aber wenigstens darnach streben, annähernd eine solche reine Analyse zu vollführen.

Mit einer solchen Feststellung ihrer Arbeit ist die Philosophie in die Reihe der Wissenschaften eingetreten, denn das, was am unmittelbarsten gegeben ist, muss sich endlich mit hinlänglicher Genauigkeit angeben lassen, das aber, was nie gegeben ist, lässt nur Hypothesen, und zwar viele Hypothesen zu.

Diese Richtung der Philosophie hat auch schon zwei Vertreter gefunden, die unabhängig von einander denselben Weg eingeschlagen haben: W. Schuppe[1]) und A. v. Leclair[2]); ihre Arbeiten bilden die Grundlage künftiger Untersuchungen in dieser Richtung.

Aber die Stellung, die sie als Gründer einer philo-

---

[1]) Vor Allen sein Werk: Erkenntnisstheoretische Logik. Bonn. 1878. — [2]) Der Realismus der modernen Naturwissenschaften. Prag, 1879. Auch E. Laas „Idealismus und Positivismus" hat eine verwandte Richtung, doch harrt dieses Werk noch seiner Vollendung. Schuppe viel näher steht J. Rehmke: „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff". Vergl. auch R. Avenarius: „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses".

sophischen Richtung einnehmen, ist vollständig verschieden von früheren Schöpfern philosophischer Systeme. Durch den Gründer eines neuen Systemes wurde bisher stets auch dieses neue System vollendet, den Anhängern blieb nur übrig, sich in dem neuen Hause heimisch einzurichten, vielleicht einen Anbau, innere Verbesserungen, einige Ausschmückungen hinzuzufügen, im Grossen und Ganzen aber konnte und durfte Nichts geändert werden. So entstand eine ganze Stadt von Systemen mit vielen Um- und Neubauten und wechselnden Einwohnern.

Nicht so verhält es sich mit unserer Richtung der Philosophie; sie ist kein fertiges System und will es auch gar nicht sein. Wer nur darnach strebt, sich in einem vollendeten System heimisch zu machen, der bleibe ihr fern. Gelegt ist nur die Grundlage, bezeichnet nur der Ort des Gebäudes; aber dieses Gebäude ist kein Wohnhaus, es ist ein öffentliches Gebäude, an dem mitzuarbeiten Jeder aufgefordert ist, ein Aussichtsthurm zu Jedermanns Gebrauch, der aber nie vollendet werden kann, weil man nie aufhören wird, desto mehr zu sehen, je höher man hinauf kommt.

Ein Anhänger dieser neuen Richtung muss also selbst an einem unvollendbaren Gebäude mitbauen helfen und darf sich nicht scheuen, selbst die Einreissung des schon Gebauten bei den Bauleuten zu beantragen.

Arbeit, selbständige Arbeit wird also gefordert und Verzichtleistung auf Vollendung dieser Arbeit. Soll demnach die neue Richtung bestehen bleiben, so darf sich keine Schule bilden, die da sagt: *αὐτος ἔφα*, aber auch kein Mitarbeiter darf beanspruchen, Alles oder auch nur einen grossen Theil des Werkes selbst zu vollenden, er muss sich begnügen, nur das hinzuzufügen, was ihm nach genauer Untersuchung als zweifellos richtig erscheint und darf sich nicht scheuen, auch schon Vollendetes zu vernichten, wenn es dem Gegebenen nicht entspricht, denn nicht die Vollendung des Werkes ist das Ziel, sondern die Festigkeit des stets bisher vollendeten.

I. Abschnitt.

Das Problem der transcendenten Erkenntniss.

I. Capitel.

Entstehung der Transcendenz.

Transcendent ist Alles, was über das Bewusstsein oder das Gewusstwerden hinaus geht. Es scheint zwar nun von vornherein einzuleuchten, dass man nichts behaupten kann, was nicht in das Gewusstwerden fällt, noch fallen kann, dass also jede Transcendenz ein Unbegriff ist. Nichtsdestoweniger ist offener oder versteckter Weise transcendentes Sein fast stets behauptet worden und es ist also zu erklären, wieso überhaupt eine solche Behauptung möglich war. Dazu wird nöthig sein, erst den Begriff des Bewusstseins festzustellen, und sodann die Entstehung der Transcendenz zu erklären [1]).

Was den Begriff des Bewusstseins anbelangt, so werden zwar Viele meinen, dass er als das ursprünglichste Datum überhaupt gar nicht feststellbar sei, dass man ihn ohne weitere Erörterungen als unmittelbar bekannt voraussetzen müsste. Dagegen ist aber zweierlei einzuwenden: Auch das Evidenteste muss aufgezeigt werden können, und auch der evidentesten Er-

---

[1]) Ueber die Unmöglichkeit einer Transcendenz vergl. meine Habilitationsschrift: Ueber die Transcendenz des Objects und Subjects. Leipzig, Fues Verlag.

kenntniss können irrthümlicher Weise fremde Bestandtheile beigemischt sein, die nicht evident sind und von denen sie gereinigt werden muss.

Wir müssen daher zuerst fragen: Worin besteht das Bewusstsein? Bei dieser Frage haben wir aber alle transcendenten Behauptungen bei Seite zu lassen, denn die bloss scheinbare Möglichkeit derselben soll später aus dem Bewussten selbst erklärt werden. Das Bewusstsein darf also weder als Eigenschaft eines transcendenten Wesens, noch als seine Thätigkeit betrachtet werden, noch darf man annehmen, dass es durch Einwirkung eines trancendenten Objects auf ein transcendentes Subject entstanden sei oder entstehe; man kann daher auch nicht von einer Seele reden, die Bewusstsein hat, noch vom Bewusstwerden eines Dinges oder eines Datum überhaupt. Das Bewusstsein entsteht nicht, noch vergeht es also, denn vom Entstehen oder Vergehen desselben ist ohne Transcendenz zu reden unmöglich. Das ganze Sein ist dann im Bewusstsein beschlossen, es giebt nur Bewusstseinsdata, Bewusstseinsinhalte. Dabei findet aber das Eigenthümliche statt, dass während man alle Daten, selbst die einfachsten, wenigstens dadurch charakterisiren kann, dass man sie von Daten, die sie nicht sind, unterscheidet, das Bewusstsein auch dieses Charakteristikon insofern entbehrt, als man von einem Unbewusstsein nicht sprechen kann, das Bewusstsein also nicht durch den Hinweis auf Etwas, das nicht bewusst ist, charakterisiren kann. Man könnte es höchstens im Gegensatz zu seinem Inhalt erfassen wollen. Aber man kommt auch hier in Verlegenheit, sobald man das Bewusstsein am Inhalt aufweisen will, denn es fügt zum Inhalt nicht nur Nichts hinzu, sondern es ist für denselben auch gar nichts Charakteristisches, da es, wie gesagt, einen unbewussten Inhalt nicht giebt. Was das Bewusstsein noch ausserhalb seines Inhaltes sein soll, ist nirgends aufweisbar. Was ist das, was diesen Baum zu einem gewussten im Bewusstsein gegebenen macht? Man wird vergeblich nach einem selbständigen Element des Bewusstseins in diesem Sinne suchen, denn alle sich daran knüpfenden Gefühle oder Vorstellungen

oder selbst Beziehungen sind selbst wieder Daten, aber nicht das Bewusstsein. Dazu kommt noch, dass sein Unterschied vom Sein oder Gegeben-, Vorhandensein nicht aufweisbar ist. Denn da ein Unbewusstes nachzuweisen nicht möglich ist, so fällt Sein und Bewusst- oder Gewusstsein zusammen. Worin besteht der Unterschied zwischen dem Sein und dem Gewusstsein eines Baumes? Es giebt kein Seiendes, das nicht Bewusstes wäre und es giebt nichts Bewusstes, das nicht Seiendes wäre.

Und ebenso wie das Sein zum Inhalt nichts hinzufügt und ohne einen Inhalt nichts ist, nur irgend einen Inhalt bedeuten kann, so ist auch das Bewusstsein als abstractes Moment an irgend einem Datum nicht auffindbar, von einem Datum selbst nicht zu unterscheiden möglich, es fällt in diesem Sinn mit dem Begriff des Seins zusammen. Ein Bewusstsein als selbständiges abstractes Moment giebt es ebensowenig, wie es ein Sein als abstractes Moment an irgend einem Datum giebt.

Die Behauptung eines solchen Bewusstseins würde überdies noch in eine andere unüberwindliche Schwierigkeit führen. Ist das Bewusstseiende ein selbständiges nothwendiges Moment alles Seienden, dann fordert auch das Bewusstsein selbst, um zu sein, wieder ein Bewusstsein und dieses Bewusstsein wieder ein Bewusstsein u. s. f. Die erste Bedingung alles Seins würde also auf eine unendliche Reihe von Bedingungen hinauslaufen, und es wäre unbegreiflich, wie es überhaupt zu einem Bewusstsein kommt. Ist aber das Bewusstsein kein selbständiges Moment, ist es wie das Sein nichts ausser den Inhalten, dann ist es auch nicht Bedingung von Inhalten, sondern das Gegebensein von Inhalten überhaupt und bedarf daher ebenso wenig eines Bewusstseins um zu sein, wie das Sein eines Seins bedarf, um zu sein. Will man also das Bewusstsein als ein allen Daten zukommendes selbst einfaches Datum fassen, dann ist es nicht aufweisbar und schwindet unter der Hand zum nichtssagenden Begriff des Seins zusammen. Das Bewusstsein in abstracto abgesehen von allen Daten und ihren Beziehungen, ist also Nichts,

wenn es nicht ihr Vorhandensein überhaupt bedeuten soll. Dennoch aber besteht das Wort Bewusstsein und dennoch spricht man davon, dass man sich einer Sache bewusst sei, und es ist also zu untersuchen, welche Bedeutung diesen Worten zukommt. Wenn ich sage, ich bin mir eines Baumes bewusst, oder ich weiss, dass ich einen Baum sehe, was für Daten sind hier unmittelbar gegeben? Zunächst verschiedene räumliche Beziehungen des Baumes zu meinem Leibe, sodann Beziehungen dieses Baumes zu einer Reproduction (Erinnerung an vergangene Daten), die meine Reproduction genannt wird, endlich Beziehungen zu Gefühlen und Begehrungen, die sich an jene Reproduction knüpfen, dieses Alles in der Einheit eines Zeitpunktes und eines Raumes, dessen Mittelpunkt mein Leib bildet. Sonst ist Nichts aufweisbar und auffindbar. Es können und werden nun je nach den verschiedenen Inhalten, um deren Bewusstsein es sich handelt, die zeitlichen und räumlichen Beziehungen, die Reproductionen, Gefühle und Begehrungen andere sein, aber jeder Inhalt, jedes Datum hat irgendwelche zeitliche, räumliche (direkte oder indirekte) Beziehungen zu einem Leibe, irgendwelche Beziehung zu Reproductionen, Gefühlen und Begehrungen, die eben meine Reproductionen u. s. w., die mein Ich genannt werden.

Denn so weit das Ich nicht Leib sein soll, ist es nichts Anderes als die eben vorhandene Reproduction mit ihren Gefühlen und Begehrungen, mit eingeschlossen die so oft gemachte Erfahrung, dass jene Reproduction bis in weite Fernen der Vergangenheit unter bestimmten Bedingungen reicht. Diese continuirliche, zeitlich einheitliche Entwickelung von Vorstellungen, Gefühlen, Begehrungen u. s. w., gebunden an einen Leib mit der Seinsart der Wahrnehmung und den Mittelpunkt der unmittelbar gegebenen Raumwelt bildend, ist das Ich. Alles, was gegeben ist, steht in irgend einer Beziehung zu dieser, das Ich bildenden Vorstellungs- und Gefühlswelt und, gehört es der Aussenwelt an, auch noch in direkten Beziehungen zu einem die Vorstellungswelt mit der Wahrnehmungswelt vermittelnden Leibe. Desshalb hat die Behauptung, sich eines Datums

bewusst zu sein, soll das Bewusstsein nicht einfach Vorhandensein bedeuten, nur den Sinn, dass eben dieses Datum in irgend einer Beziehung zu jenem eben geschilderten Ich steht. Ich bin mir des Wahrnehmungsinhaltes eines Baumes bewusst, heisst also, jener Inhalt hat Beziehungen zu einer unmittelbar gegebenen (nicht erschlossenen) Vorstellungs- und Gefühlswelt, die eben meine Vorstellungs-, meine Gefühlswelt ist. Man möge irgend ein anderes Datum, irgend eine andere Beziehung aufweisen, die jener Behauptung zu Grunde liegt, als die eben genannten, wenn diese nicht zu genügen scheinen, nur dürfen diese Daten nicht reine Worte sein, die ihre Bedeutung weder in der Wahrnehmungs-, noch Vorstellungswelt, noch in einem begrifflichen Theil derselben haben.

Da nun aber jedes Datum, alles Gegebene eine Beziehung zum Ich hat, also zum Bewusstsein gehört, so umfasst auch in dieser Beziehung das Bewusstsein das ganze Sein und es bleibt in den meisten Fällen gleich, ob man Bewusstsein als Vorhandensein, Sein überhaupt, oder als irgend eine Beziehung zum Ich fasst, denn beide Begriffe decken sich[1]).

Man wird nun aber fragen, wie ist es unter diesen Umständen überhaupt möglich, von einer Transcendenz zu reden, wenn das Bewusstsein als selbständiges Moment gestrichen ist? Dennoch kann man falscher Weise in doppelter Beziehung transcendent werden. 1) Man wird transcendent, sobald man behauptet, dass Etwas bestehe, was weder als Wahrnehmung noch Vorstellung, noch als begrifflicher Theil von solchen nachweisbar ist. Denn das Sein (oder Bewusstsein) hat an sich überhaupt keinen Sinn, sondern nur als irgendwie bestimmte Seinsart[2]). Alles ist, von einem absoluten Nichtsein

---

[1]) Es ist ungemein schwierig, den Begriff des Bewusstseins von allen metaphysischen Anhängseln zu befreien, so dass ich bekennen muss, dieses in der oben citirten Schrift von mir noch nicht vermocht zu haben. Vergl. darüber auch E. Laas: Idealismus und Positivismus I, p. 181, 211, sowie Schuppe l. c. p. 73 und a. a. O., welche freilich mit mir kaum übereinstimmen werden.

[2]) Vergl. meine Abhandlung „Ueber den Begriff des Seins", Vierteljahrsschrift für wissensch. Phil. Jahrg. VI.

kann man nicht reden, nur von einem relativen, d. h. von einem: „Nicht Dieses oder Jenes sein". Damit also, dass ein Sein behauptet wird, ist noch gar nichts gesagt, ein Sein muss eine Art zu sein haben und diese Art muss nachweisbar sein, soll sie nicht zum leeren, bedeutungslosen Wort werden, zur Behauptung ohne Untergrund. Es sind aber keine weiteren obersten Arten des Seins aufzuweisen möglich als Vorstellungen, Wahrnehmungen und begriffliche Theile von beiden. Wer also eine andere Sinnesart behauptet, behauptet ein Wort ohne Bedeutung, ein Wort, das weder auf eine Wahrnehmung, noch Vorstellung, noch auf einen Begriff sich bezieht. Solcher Worte ist eine verhältnissmässig grosse Anzahl in der Sprache vorhanden und wir werden später sehen, wie sie trotz ihrer Bedeutungslosigkeit zu grosser Wichtigkeit gelangen konnten. 2) Man wird aber auch weiter transcendent, sobald man irgend ein bestimmtes Datum (also mit bestimmter Seinsart) ausserhalb alles Zusammenhanges zum Ich stellen will. Denn man streiche alle Reproductionen, alle Gefühle, alle Wahrnehmungen des Leibes und frage dann, was von der Welt übrig bleiben soll? Farbe, Ton, Geruch u. s. w. sind an den Leib als ihre Bedingung gebunden und die Welt der Wahrnehmung schwindet fast zu Null ohne jede ergänzende Reproduction. Es ist eben (und das ist Thatsache) Nichts wahrnehmbar, vorstellbar oder begreifbar ausser in Beziehung zu jenem oben geschilderten Ich und seinem Leibe. Ueber jene Beziehung kann man nur in Worten, nie in thatsächlichen Gedanken hinausgehen. Es ist aber damit nicht gemeint: das Bewusstsein sei eine eigenartige Beziehung zum Ich; das Bewusstsein ist an und für sich überhaupt Nichts, wenn es nicht das blosse Vorhandensein bedeuten soll. Es ist vielmehr nur die Thatsache, dass Alles in irgend einer (aber bestimmten) Beziehung zum Ich steht, irgend eine Beziehung zu jener Reproductions- und Gefühlswelt hat, die charakterisirt wird durch ihre directe Verbindung mit dem eigenen Leib im Gegensatz zum fremden Leibe. Eine Vorstellung oder ein Gefühl, wird man einwenden, ist doch nicht das Ich oder ein Theil des Ich, sondern steht in Beziehung

zum Ich. Darauf kann man mit Ja und mit Nein antworten. Die Vorstellung ist Theil des Ich, insofern das Ganze, alles Gegebene bezogen ist auf eine mit dem Leib gegebene Reproduction überhaupt, insoferne es betrachtet wird als mitbegriffen in oder abhängig von einer solchen Reproduction und Gefühlsweise, die an einen Leib gebunden ist. Die Vorstellung oder ein Gefühl ist aber nicht Theil des Ich, wenn nicht im wissenschaftlichen Sinne Reproduction und das Gefühl überhaupt, im Allgemeinen Ich genannt wird, sondern nur ein eben vorhandener Theil derselben und zwar derjenige, der in unklarer und verschwommener Weise als Gemeingefühl gegeben ist und so einen zwar dem Inhalt nach wechselnden, dem allgemeinen Charakter nach constanten Beziehungspunkt für Alles bildet. Das ist dann das concrete individuelle Ich der einzelnen Momente; ihm gegenüber steht das abstracte Ich, in dem eben nur betont wird, dass Alles, mag es nun selbst Reproduction und Gefühl sein oder nicht, in Beziehung zu den übrigen Reproductionen und Gefühlen überhaupt steht [1]).

Nachdem ich so auseinandergesetzt habe, was ich Bewusstsein und Ich nenne, unter steter Beziehung auf das thatsächlich Gegebene und unter Ausschluss aller Transcendenz, habe ich nun weiter zu erklären, wie Transcendenz überhaupt scheinbar möglich sei.

Ich habe darauf hingewiesen, dass das Bewusstsein, wo es nicht die Beziehung auf ein Ich bedeutet, nur das Sein, das Gegebensein überhaupt bedeuten kann, dass es also zwei Arten von Transcendenz geben kann, je nachdem man behauptet, dass eine nicht vorhandene Seinsart gegeben sei, oder dass Etwas in keiner Beziehung zum Ich gegeben sei. Also zuerst, wie ist es möglich, eine Seinsart zu behaupten, die nicht gegeben ist, oder mit andern Worten, wie ist es möglich, Etwas zu begreifen, vorzustellen oder wahrzunehmen, was

---

[1]) Die weitere Erklärung der allmählichen Entwickelung eines ausgeprägten Ich gehört natürlich in die Psychologie.

weder begreifbar, noch vorstellbar, noch wahrnehmbar ist. Es ist natürlich, dass dieses nur scheinbar möglich sein kann und es ist scheinbar möglich durch das Wort. Die Worte haben Beziehungen untereinander, die, wie ich später nachweisen werde, in gewissem Sinne von ihren Bedeutungen unabhängig sein können. So kann ich Worte derart aufeinander beziehen, sie in solche Beziehungen bringen, die ihrer Bedeutung nach sich allem Begriff, aller Vorstellung und Wahrnehmung entziehen, undenkbar sind, und kann für eine solche blosse Wortbeziehung oder einen solchen blossen Wortinhalt einen neuen Ausdruck schaffen, der natürlich reines Wort ohne Bedeutung ist.

Ein solches Wort ist „Ding an sich". Niemand kann es in irgend welcher Weise denken, d. h. es entspricht ihm keine Bedeutung.

Eine andere Frage ist, wie Etwas auch nur scheinbar ausserhalb aller Beziehung zum Ich und zum Leibe gegeben sein kann. Denn das ist im Gegensatz zur vorigen Transscendenz eine vollständige Beiseitesetzung einer stets vorhandenen Beziehung, nicht die Behauptung eines nie Gegebenen. Diese Transcendenz bezieht sich nur auf die Welt ausserhalb des Leibes; eine Vorstellung oder ein Gefühl wird stets in Verbindung mit dem Ich gedacht. Hier müssen wir bedenken, dass für die Gegenstände der Wahrnehmung, wenn man die reproductive Ergänzung abrechnet, die stets mit ihnen verbunden ist, aber auch stets zu ihnen gerechnet wird, Reproduction und Gefühl, nicht massgebend sind. Sie können zwar auf sie wirken, aber nur mittelst eines anderen Gegenstandes der Wahrnehmung des Leibes. Und wo eine solche Einwirkung nicht stattfinden kann, da tummeln sich die Gegenstände vor unseren Augen herum, ohne dass wir, d. h. unsere Vorstellungen und Gefühle, auch nur den geringten Einfluss auf sie hätten.

So entsteht die Scheidung von Ich und Nichtich und das Nichtich erscheint unahängig vom Ich, vom Bewusstsein. Da aber diese Unabhängigkeit auch nie thatsächlich gegeben,

sondern nur eine Folge der Abstraction ist, so ist auch hier diese Unabhängigkeit scheinbar und nur in Worten denkbar.

Denn ohne Beziehungen zur Reproduction und zum Gefühl sammt den Begehrungen ist Nichts gegeben. Es wird also auch hier etwas thatsächlich Undenkbares durch ein Wort scheinbar denkmöglich gemacht. Man glaubt eine Welt unabhängig vom Ich vorstellen oder denken zu können, weil man dafür ein Wort hat; ich kann die Gegenstände, bei denen vom Ich abstrahirt wird, vom Ich unabhängige Gegenstände nennen und kann so das Undenkbare gedacht zu haben meinen.

Ich bin jedoch nicht der Erste, der die scheinbare Transscendenz erklären will, schon Hume hat sehr gut gefühlt, dass es nicht genügt, den Widerspruch in der Annahme transscendenter Dinge nachzuweisen, sondern dass es auch nöthig ist zu erörtern, wie man trotzdem zu dem Glauben an eine äussere Welt (external world) gelangt, wobei es ihm freilich oft nicht ganz gelingen wollte, die beiden Begriffe einer räumlichen Welt des Bewusstseins und einer irgendwie beschaffenen Welt ausserhalb alles Bewusstseins auseinander zu halten, obschon er jenen Unterschied, den Kant in seiner „Widerlegung des Idealismus" unbeachtet gelassen hatte, wohl kannte. Hume's Auseinandersetzungen sind von höchster Bedeutung und ich muss daher etwas auf die dieselben eingehen. Hume's Ueberzeugung, dass es keinen Weg aus uns heraus giebt, war, wie schon erwähnt, viel ausgedehnter als die Locke's oder Berkeley's [1]). Er hatte schon jenen Kantischen Satz ausgesprochen, dass die Existenz zum Dinge Nichts hinzufügt [2]). Er hat aber auch noch viel klarer als Locke ausgesprochen, dass wir nicht einen Schritt über uns selbst hinaus können. Er sagt diesbezüglich: „Lassen wir unsere Aufmerksamkeit so viel als möglich ausserhalb unserer selbst richten; lassen wir unsere Einbildungskraft zum Himmel und zu den äussersten

---

[1]) Wenigstens in seinem „Treatise of human nature".

[2]) Treatise of hum. nat., London 1739, p. 122. That idea (of existence) when conjoin'd with the idea of any object, makes no addition to it.

Grenzen des Universums schweifen; wir kommen nicht einen Schritt über uns selbst hinaus, noch können wir irgend eine Art von Sein erfassen, ausser jene Daten (perceptions), die in jenem engen Umkreis erschienen sind"[1]). Bei dieser Ueberzeugung musste sich vielmehr als bei anderen nur ähnlich Gesinnten bei ihm das Bedürfniss herausbilden, den trotzdem gegebenen Glauben an eine Welt ausserhalb uns zu ergründen.

Zwei Fragen sind nach Hume zu erklären: Warum wir den Objecten eine beständige ununterbrochene Existenz zuschreiben (continued existence) und warum wir sie von unserem Geiste unterscheiden (existence distinct from the mind and perception). Der Glaube an die ununterbrochene Existenz der Dinge wird hervorgerufen durch den Zusammenhang zwischen unseren Wahrnehmungen (coherence) und die Beständigkeit derselben (constancy). Unsere Wahrnehmungen stehen in einer gegenseitigen Verbindung, einem causalen Zusammenhang aber so, dass wir auf eine Wirksamkeit derselben schliessen müssen, auch wenn wir sie nicht haben; sie scheinen also während ihrer Abwesenheit zu wirken. Die causale Verbindung beruht aber bei Hume auf der Gewohnheit; wir können uns aber nur an das Gegenwärtige und an gegenwärtige Verbindungen gewöhnen und nicht an Causalverhältnisse zwischen Daten, die uns überhaupt nicht gegeben sind, wie das hier der Fall sein müsste, es ist also hier eine Lücke in der Erklärung vorhanden, daher muss noch ein anderer Grund für diese Annahme hinzutreten und das ist die Beständigkeit (constancy) der Erscheinungen. Diese beruht auf der Annahme ihrer Identität. Ein Ding aber ist identisch, ist ein und dasselbe, insofern es unverändert durch eine Reihe von Zeitmomenten wahrgenommen wird, ich werde mir dann bewusst, dass ein Ding durch eine Zeit hindurch sich nicht verändert hat, d. h. dass es identisch geblieben ist. Nun aber verbindet sich stets mit der Wahrnehmung eines Dinges die Erinnerung ähnlicher Dinge, und die jetzige Wahr-

[1]) Tr. of hum. nat. p. 123.

nehmung verleiht dieser Erinnerung eine solche Lebhaftigkeit und erleichtert so sehr den Uebergang des Geistes von einer zur anderen, dass die Kluft zwischen beiden überbrückt erscheint, und dieselbe Wirkung hervorgerufen wird, als ob man das Ding ununterbrochen wahrgenommen hätte, obschon man niemals beweisen kann, dass diese beiden wahrgenommenen Dinge identisch seien. Die Annahme dieser Identität, dieser Beständigkeit ihrer Existenz ist eben ein Glaube, der auf dem leichten Uebergang von der Erinnerung zur Wahrnehmung und umgekehrt beruht. Durch diesen leichten Uebergang wird also dieselbe Wirkung hervorgebracht, als ob wir ein Ding ununterbrochen durch eine Zeit hindurch beobachtet hätten. Man kann aber nicht umhin, dennoch zu bemerken, dass unsere Wahrnehmung eines Dinges unterbrochen war, da man aber doch andererseits wieder genöthigt ist an der Identität der vergangenen und gegenwärtigen Wahrnehmung festzuhalten, so sucht man einen Ausweg aus diesem Dilemma und findet ihn darin, dass man das Ding als unabhängig (independent) vom Geist (mind) vorstellt. Dieses unterliegt keiner Schwierigkeit, denn der Geist ist ja nur ein Haufen oder eine Verbindung verschiedener Daten (a heap or collection of different perceptions) und es kann also kein Widerspruch entstehen, wenn man eines dieser Daten unterschieden und losgetrennt von jener Masse derselben betrachtet, welche ein denkendes Wesen ausmacht. Entsteht aber bei diesem Verfahren für das Datum kein Widerspruch, so kann es auch nicht beim Ding (Object) entstehen, wenn man dasselbe als losgetrennt und unabhängig vom Geiste betrachtet.

So glauben wir denn, dass jenes Object einmal dem Geiste (jenem Haufen von Daten) gegenwärtig, ein andermal abwesend sein kann, ohne jede Aenderung in ihm selbst. Aber man muss sich mit der Zeit überzeugen, dass jene Unabhängigkeit des Objects vom Geiste eine falsche Annahme ist. Man braucht ja nur einen Druck auf ein Auge auszuüben, um sofort die Gegenstände doppelt zu sehen. Der Gegenstand

ist also nicht unabhängig vom Geiste und hat daher auch keine beständige Existenz.

Aber jener Glaube an die beständige Existenz der Dinge ist zu ursprünglich und festgewurzelt in der menschlichen Natur, um dadurch vertilgt werden zu können, die Philosophen haben daher einen Ausweg gesucht und gefunden, der darin besteht, dass sie zwischen Wahrnehmung und Ding unterschieden. Die erstere ist unterbrochen, vergänglich und verschieden bei jeder Rückkehr, dies letztere ist ununterbrochen und hat eine beständige Existenz und Identität.

Aber diese philosophische Hypothese ist nicht zu beweisen. Wir können bloss von einem Ding auf die Existenz und Beschaffenheit eines anderen schliessen, vermittelst ihrer causalen Verbindung; aber alle causalen Verbindungen, die uns gegeben sind, sind Verbindungen zwischen Bewusstseinsdaten und wir können daher mittelst des einzig möglichen Schlusses in diesem Fall von der Wirkung auf die Ursache oder umgekehrt nicht über dieselben hinaus. Ebenso unmöglich aber ist es, zu zeigen, wie die Einbildungskraft (fancy) genöthigt sein sollte über die unterbrochenen Wahrnehmungen hinaus zu von ihnen verschiedenen Objecten zu gelangen, obschon dafür nur ein negativer Beweis möglich ist, und Hume erbietet sich daher, einen jeden solchen Versuch zu widerlegen.

Ausserdem gewinnt jene Ansicht der Philosophen ihren ganzen Einfluss nur von der als falsch anerkannten Ansicht, dass die Daten (perceptions) eine beständige und unabhängige Existenz haben. Denn ist diese Ansicht falsch, so sollte man glauben, dass auch jede Behauptung einer beständigen und unabhängigen Existenz falsch sein sollte. Aber jene Ansicht, die bei näherer Ueberlegung sich als falsch erweist, ist und bleibt für die naive Ansicht stets wahr und ist nicht auszurotten, und daher kommt jene einen Ausweg suchende Hypothese der Philosophen, die sich so leicht mit der gemeinen Ansicht des Lebens vertauschen lässt, so dass die Philosophen, sobald sie ihre Klause verlassen, mit dem übrigen Rest der

Menschheit an eine beständige Existenz unserer Bewusstseinsdaten glauben.

Daher sagt Hume: „Die letztere Hypothese (der beständigen Existenz der Objecte allein) hat keine ursprüngliche Empfehlung für Verstand oder Einbildungskraft, sondern gewinnt allen ihren Einfluss auf die Phantasie von der früheren“ (der Hypothese der beständigen Existenz der Data)[1]. Da aber die frühere Hypothese falsch ist und es sich nicht beweisen lässt, dass unsere unterbrochenen Data eine beständige Existenz haben, so fällt jenes ganze philosophische System in sich zusammen[2]. Das ist die noch viel zu wenig berücksichtigte und gekannte Ansicht Hume's; sie tritt ergänzend zur meinigen hinzu und ich will sie daher noch einer kleinen Erörterung unterziehen.

Mit meiner Erklärung, wieso es dazu kommt den Inhalt vom Ich oder Bewusstsein zu trennen, ist noch nicht klar gemacht, warum die verschiedenen Daten nicht in ihrer Trennung untereinander verbleiben, warum sie eine Existenz für uns gewinnen, auch wenn sie uns nicht gegeben sind, eine Existenz, die freilich erschlossen sein muss. Hier tritt Hume's Erklärung ergänzend ein, wenn er darauf hinweist, dass alle Daten in einem causalen Zusammenhange stehen, und dass wir auch, während sie unserem Geiste nicht vorschweben, eine causale Wirksamkeit annehmen müssen. Aber er findet eine Schwierigkeit darin, wie wir dazu kommen sollen, Wahrnehmungen, die uns nicht gegeben sind, mit solchen zu verbinden, die uns gegeben sind. Und er will diese Schwierigkeit dadurch lösen, dass er nachweist, wie eine scheinbare Identität zwischen der Erinnerung und einer gegenwärtigen Wahrnehmung sich herausbildet, so dass wir dann, kann man ergänzend hinzusetzen, auch ihren causalen Zusammenhang als einen identischen ansehn. Zu diesem Zwecke definirt er die Identität und Individualität, die er hier vermischt, als die

---

[1]) Tr. of hum. nat. p. 369. — [2]) Ueber diese Schilderung der Hume'schen Ansicht s. Tr. of hum. nat. Book I, Part. III, Sect. II.

Unveränderlichkeit und Einheit eines Objectes oder Bewustseinsdatum durch eine Zeit hindurch. Diese Erklärung ist aber in doppelter Beziehung keine Erklärung. Erstens haben wir keine Erinnerung an jene Wahrnehmungen und causalen Processe, die ohne unser Wahrnehmen stattgefunden haben sollen, können also auch nicht eine Identificirung derselben mit irgend einer gegenwärtigen Wahrnehmung oder einem gegenwärtigen Causalprocesse vornehmen. Wir könnten höchstens einen vergangenen Causalprocess unmittelbar an einen gegenwärtigen anschliessen; damit ist uns aber nichts geholfen, die Lücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist damit nicht geschlossen. Wir müssen vielmehr analog vergangenen Causalprocessen neue in der Phantasie bilden und diese ergänzend zwischen die Erinnerung und die gegenwärtige Wahrnehmung einschieben.

Zweitens hat Hume die Identität zu definiren, zu zergliedern gesucht, ein Unternehmen, das fehlschlagen musste, weil die Identität ein einfaches, gar nicht mehr analysirbares Datum ist. In seiner Unveränderlichkeit eines Datum während einer Zeit steckt daher die Identität in negativer und positiver Form: denn die Veränderung beruht auf der theilweisen Verschiedenheit zweier sonst identischer Daten und die Unveränderlichkeit auf dem Mangel einer jeden Verschiedenheit, also auf der Ununterscheidbarkeit, d. h. auf der Identität.

So bewegt sich Hume in einem Zirkel und seine weitere Erklärung der Entstehung des vom Bewusstsein unabhängigen Dinges ist daher keine. Die Identität entsteht eben nicht erst aus irgend welchen Daten oder Beziehungen derselben, sie ist selbst eine ursprünglichste Beziehung und untrennbar mit der Unterscheidung verbunden. Indem ich identificire, unterscheide ich auch und indem ich unterscheide, identificire ich zu gleicher Zeit. Aber Hume hat, wie schon erwähnt, die Identität irgend welcher Inhalte überhaupt verwechselt mit der Identität eines Dinges, wie er denn nirgend scharf zwischen Ding und Inhalt des Dinges unterscheidet; das Ding ist ihm ein oft wiederkehrender Haufen von inhaltlichen Daten und er

ist sich darüber nicht klar geworden, dass das Ding hauptsächlich durch seine Causalbeziehungen dieses bestimmte Ding ist.

Es handelt sich hier also nicht darum, wieso ich zwei Wahrnehmungsinhalte identificire; diese Thatsache ist überhaupt nicht weiter zu erklären, denn darauf ist nur die Antwort möglich, weil sie gleich, d. h. eben weil sie identisch sind; es handelt sich vielmehr darum, weswegen zwei zeitlich getrennte Wahrnehmungen zu einem und demselben Ding gezählt werden, also um die Identität des Dinges. Hier aber genügt offenbar eine noch so grosse Identität der Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsgruppen nicht. Zwei noch so ähnliche Häuser, die nacheinander auf demselben Bauplatze aufgebaut wurden, sind doch nicht ein und dasselbe Ding, ebensowenig wie zwei ganz gleiche Bäume, die nacheinander auf demselben Platze aufgewachsen sind. Näher auf dieses Problem kann ich zwar erst beim Dingbegriff eingehen und werde es hier nur so weit behandeln, als es mit der Transscendenz des Dinges zusammenhängt. Ich muss mich also begnügen, darauf hinzuweisen, dass die Identität des Dinges auf der Beständigkeit seiner inhaltlich bestimmten Causalverhältnisse beruht. Das jetzt wahrgenommene Ding ist dasselbe mit einem früher wahrgenommenen, wenn seine bestimmte Causalitätsart in einem beobachteten oder nothwendig erschlossenen ununterbrochenen Zusammenhang mit dem jetzt wahrgenommenen Dinge steht. Der Baum, den ich jetzt sehe und den ich vor einem Monate gesehen habe, ist derselbe, wenn ich zu der Annahme gezwungen bin, dass er durch diesen Monat fortgefahren hat, einen Austausch von Wirkungen mit seiner Umgebung zu pflegen, dessen bestimmten Charakter ich eben beobachtet habe, und wenn mich dieselben Causalreihen zu seinem Anblick führen. Der Baum, der Ort, der Weg zum Baum kann bedeutende Aenderungen erfahren, so dass er, wie man sich auszudrücken pflegt, gar nicht mehr zu kennen ist, wenn ich nur gezwungen bin zu glauben, dass er während dieser Zeit an jenem Ort ununterbrochen wirksam war. Zu

diesem Glauben aber zwingen mich Analogien mit unmittelbar beobachteten Vorgängen. Muss ich diesen Analogien gemäss schliessen, dass seine causalen Beziehungen in ununterbrochenem Zusammenhang mit seinen jetzigen Beziehungen geblieben sind, dann ist er derselbe, sonst nicht. Man könnte einwenden, dass doch vor Allem auch der Ort massgebend sei für seine Identität, aber abgesehen davon, dass ein umgepflanzter Baum doch noch immer derselbe Baum bleibt, ist doch die Identität des Ortes eben wieder nur durch seinen causalen Zusammenhang mit einem jetzigen Orte zu constatiren, denn auch hier kann die blosse Aehnlichkeit zweier Orte niemals maassgebend sein.

Freilich ist dieser causale Zusammenhang nicht das einzige Kriterium der Identität eines Dinges, hinzutreten muss noch die bestimmte Art der Causalität, was eigentlich selbstverständlich, aber doch nicht ohne Wichtigkeit ist. Natürlich hört der Baum auf, derselbe Baum zu sein, wenn er zu Asche verbrannt worden ist, obschon seine causalen Beziehungen nicht unterbrochen waren, was ja überhaupt undenkbar ist. Seine bestimmten causalen Beziehungen machen ihn zu einem Baum überhaupt und der beständige Zusammenhang derselben, mit früher wahrgenommenen, gleichartigen solchen Beziehungen zu demselben Baum. Sehr oft aber lässt sich die Grenze zwischen zwei Dingen nicht genau angeben; wann hört der Keim auf, Keim zu sein und fängt an Pflänzchen zu werden, wann hört ein umgebautes Haus auf, dasselbe Haus zu sein?

Die Grenzen der Dinge verschwimmen oft ineinander, nicht aber ihre Identität, d. h. hier der ununterbrochene Zusammenhang ihrer causalen Beziehungen.

Hume hat also nicht nur Identität überhaupt mit der Identität eines Dinges verwechselt, er hat auch vollständig übersehen, welche zwingende Macht die Analogie über das menschliche Gemüth ausübt, denn diese ist es eigentlich, welche die Gegenwart eines Dinges an seine in der Wahrnehmung unterbrochene Vergangenheit anschliesst. Dabei ist aber wohl zu beachten, dass diese Identität eines Dinges stets erschlossen

ist, so dass es selbst unmöglich ist, die Identität derjenigen Dinge unmittelbar festzustellen, die uns die bekanntesten und gewöhnlichsten sind, mit Ausnahme des eigenen Leibes. Aber auch hier tritt aus einem andern Grunde jene Ergänzung per analogiam ein, weil wir nämlich die Zustände unseres Leibes vergessen, und daher analog jetzigen Zuständen die Gegenwart mit der Vergangenheit des Leibes verbinden müssen; dasselbe findet auch mit dem Ich statt, auch dieses bedarf steter Ergänzung durch die Analogie.

Sehr richtig führt Hume weiter aus, wie man trotz des Glaubens an die Beständigkeit der Dinge ihren Bruch mit der Vergangenheit doch bemerken muss, dies führt dazu, die Dinge vom Geiste zu trennen. Diese Trennung soll keiner Schwierigkeit unterliegen, weil die Seele nur ein Haufen von Daten [1]) ist, von dem ein Datum ohne Widerspruch getrennt gedacht (considered) werden kann. Aber die Seele, der Geist ist, wie wir später sehen werden, kein Haufen von Daten, sondern vielmehr der ununterbrochene Zusammenhang von Daten der Reproduction und des Gefühles, was Hume möglichst ignorirt.

Die Schwierigkeit ist also nicht so leicht zu heben und hier, glaube ich, tritt ergänzend meine Erörterung dieses Gegenstandes ein. Bei den Dingen als vergangenen kommt eben nur das causale Verhältniss ihres Inhaltes in Betracht und es wird daher stets davon abstrahirt, dass sie Reproductionen sind und zur Reproductions- und Gefühlswelt in Beziehung stehen; und sobald letztere näher in's Auge gefasst wird, hören sie sogleich auf, wirkliche Dinge zu sein und werden als Reproductionen erkannt. Hume hat hier Unterscheiden und Trennen vollständig vermischt. Unterscheiden kann man sehr wohl eine Idee von allen anderen, ein Datum von andern, aber daraus folgt noch nicht, dass man sie auch vollständig von einander zu trennen vermag.

---

[1]) Hier muss das so schwer übersetzbare Wort „perception“ bei Hume, das sich sonst so ziemlich mit Bewusstseinsdatum deckt, aus, im folgenden ersichtlichen Gründen bloss mit Datum gegeben werden.

Dieses verbietet der continuirliche Zusammenhang der Daten untereinander und mit dem Ich. Ein Gegenstand ist nur dieser Gegenstand durch einen räumlichen, zeitlichen, qualitativen, causalen Zusammenhang mit anderen Gegenständen und dieser Zusammenhang kann nur stattfinden in einer Reproductionswelt, einem Ich. Daher ist es auch gar nicht nöthig, sich erst durch einen Druck auf das Auge der Relativität der Gegenstände zu versichern, es ist vielmehr die Unmöglichkeit, sie unabhängig vorzustellen, unmittelbar gegeben.

Richtig aber ist, dass nachdem man die Gegenstände vom Bewusstsein [1]) scheinbar losgelöst hat, man doch wieder in jenen Augenblicken, wo der Gegenstand durch anerkannt subjective Factoren verändert erscheint, nicht umhin kann, auch seine Subjectivität als Bewusstseinsdatum anzuerkennen. Der Wahrnehmungsinhalt aber drängt doch immer wieder das Bewusstsein mit seinen Gefühlen in den Hintergrund, er ist der Beherrscher der Gefühle und das Bewusstsein als Inhaber derselben erscheint daher passiv, als beherrscht von jenem Inhalt. Ein schönes Bild, eine reizende Landschaft erregen meine Gefühle, sie erfassen, ergreifen mich, ich fühle mich bewegt. Da fällt ein Sandkorn in mein Auge, die Landschaft verschwimmt unter meinen Thränen, ich schliesse die Augen und sie ist verschwunden. Also bin doch ich es, von dem das Dasein der Landschaft abhängt. Aber unter bestimmten Bedingungen kehrt sie wieder, sicher wieder, ich weiss es bestimmt aus analogen Erfahrungen; öffne ich das unversehrte Auge, muss ich sie wieder erblicken, und selbst wenn ich mich von ihr weit entfernt habe, weiss ich, dass sie unter bestimmten Bedingungen wiederkehren muss; dass aber die wiedererblickte Landschaft dieselbe ist, schliesse ich daraus, dass die Veränderungen, die etwa der Weg zu ihr und sie

---

[1]) Ich gebrauche Bewusstsein immer nur in jener oben ausgeführten Bedeutung einer Beziehung zur Reproductions-, Gefühls- und Begehrungswelt überhaupt.

selbst bietet, nur solche sind, die ich auch unmittelbar an Dingen wahrgenommen habe, und dies ist mir ein Zeichen, dass diese Landschaft, während ich sie nicht gesehen, fortbestand, weil sie sich verändert und weiterentwickelt hat. Freilich, wenn ich tiefer nachdenke, so muss ich finden, dass auch die erschlossene Existenz der Landschaft, gemäss erlebten Daten gebildet ist, dass sie nur eine Existenz für mich haben kann dadurch, dass sie als erlebtes Datum, mit erlebten und gegenwärtigen Daten in einem Zusammenhange steht, dass sie also doch subjectiv ist. Schwanken im Urtheil, Zweifel, Unsicherheit sind aber das Unerträglichste für das menschliche Gemüth. Eine Entscheidung muss gefällt werden. Alles für subjectiv zu erklären, dagegen sträubt sich die, wenn auch nicht vollständige, Unabhängigkeit der Wahrnehmung von Reproduction, Gefühl und Willen. Es ist also eine Zweitheilung derselben nöthig. Die Wahrnehmung gehört einer Welt an, die uns nicht unmittelbar gegeben ist, die unmittelbare ist ihr nur gleich oder wenigstens ähnlich. Sie ist die Wirkung der mittelbar erschlossenen, denn sie erscheint oft unserem Bewusstsein aufgedrängt, sie greift in unsere Gefühle ein. Aber mit der Zeit werden wir inne, dass die unmittelbar gegebene Welt nicht nur von verschiedenen Individuen verschieden aufgefasst wird, sondern dass auch wir je nach Körperstimmung und Beschaffenheit der Umgebung denselben sonst unveränderten Gegenstand verschieden auffassen.

Derselbe Gegenstand erscheint dem Einen kalt, dem Andern warm, ebenso mir; und der farbigste, glänzendste Gegenstand ohne irgend welche sonstige Veränderung, ist glanz- und farblos in der Nacht. Hier ist also wieder ein Dilemma vorhanden: entweder die verschlossene Welt ist so veränderlich und relativ, dass sie solche Wirkungen hervorbringt, oder es ist nur die gegebene Welt, also nur die Wirkung so relativ und dann sind wir es, die jene Relativität verschulden. Wäre aber die unmittelbare erschlossene Welt so veränderlich, dann hätte sie ja ihren ganzen Zweck verloren: das Beständige im Unbeständigen darzustellen. Daher kann nur die unmittelbare

Welt, d. h. nur ich selbst kann Schuld daran tragen. Daraus folgt aber, dass die mittelbare Welt (ich will sie die objective nennen) verschieden sein muss von der unmittelbaren und subjectiven, denn sie muss sich gleichbleiben, während diese wechselt. Aber ein objectiver Bestandtheil muss doch auch in der subjectiven Welt zu finden sein, die Wirkung muss doch etwas von der Ursache an sich tragen. Dieser objective Bestandtheil ist bald gefunden, er ist Raum, Gestalt, Bewegung und Undurchdringlichkeit der Körper. Diese Factoren scheinen gleich zu bleiben bei allen sonstigen Veränderungen körperlicher Eigenschaften. Die objective Welt besteht also aus undurchdringlichen, farblosen Raumgebilden und diese erzeugen in uns die subjective Welt. Und da man beim Tone beobachtet hat, dass derselbe mit Erschütterungen der Luft und der tönenden Gegenstände, sowie des Ohres verbunden ist, so schliesst man, dass diese Erschütterungen, d. h. die Bewegung kleiner, nicht sichtbarer Körpertheilchen den Ton erzeugen, und schliesst per analogiam noch weiter, dass vielleicht überhaupt die ganze subjective Welt, durch die Bewegung solcher Theilchen entsteht und da man die Theorie von der Bewegung dieser Theilchen immer ganz analog zur unmittelbar gegebenen Welt aufbaut, so wird sie auch, wie man zu sagen pflegt, bestätigt durch die Thatsachen: d. h. eben durch die Welt, wie sie uns unmittelbar gegeben ist.

Aber Gestalt, Bewegung, Undurchdringlichkeit, sind sie wirklich so absolut sich immer selbst gleich? Die Entfernungen der Gegenstände sind entschieden relativ, das fällt zuerst auf, sie hängen vom Urtheil ab, wie man zu sagen pflegt. Mit ihnen fällt die absolute Grösse, die ja von Entfernungen abhängt. Die Gestalt aber hängt von der Grösse ihrer Theile ab, diese ist relativ, also auch die Gestalt; die Bewegung ist abhängig vom Beobachtungsstandpunkte — was übrig bleibt, ist die Undurchdringlichkeit. Die Undurchdringlichkeit besteht aber offenbar aus zwei Factoren: einem durchdringenden und einem die Durchdringung abwehrenden: d. h. einer Anziehungs- und Abstossungskraft; aber Durchdringung und Widerstand ist

nicht denkbar ohne Gestalt und Bewegung, diese aber sind relativ, also auch die Undurchdringlichkeit hängt an relativen, subjectiven Bestandtheilen und für die objective Welt bleibt jetzt nur die Gesetzmässigkeit, Beständigkeit eines ganz Unerfassbaren übrig: ohne Gestalt, ohne Bewegung — ohne Undurchdringlichkeit. Alle objectiven Bestandtheile haben sich in subjective aufgelöst — nur die abstracte Gesetzmässigkeit bleibt vom Begreiflichen der objectiven Welt noch übrig. Ist diese Gesetzmässigkeit nur subjective Gewohnheit? Dann ist es auch mit diesem letzten Fetzen der objectiven Welt, so weit sie uns begreiflich sein soll, vorüber. Und es ist auch vorüber — denn subjectiv ist sie, eine subjective nothwendige Erwartung, wenn auch ohne Gewohnheit. Die ganze objective Welt ist also versenkt in die subjective, aber wie sich der Ertrinkende an einem Strohhalme hält, so hält sich jener uralte Glaube an eine objective Welt, an jenem Unbegreiflichsten alles Unbegreiflichen, dem Ding an sich in seiner vollen Bestimmungslosigkeit noch aufrecht.

Wir haben also gesehen, dass vor allen zwei Umstände den Glauben an eine transcendente Welt hervorrufen: einmal die verhältnissmässige Unabhängigkeit der Wahrnehmung von den das Ich ausmachenden Daten und zweitens der causale Zusammenhang innerhalb der Wahrnehmungen, der uns zu Analogieschlüssen zwingt, die Dinge auch in unserer Abwesenheit wirksam zu denken; denn wirken die Dinge in unserer Abwesenheit, dann scheinen sie doch von unserem Bewusstsein unabhängig zu sein. Dabei wird freilich vergessen, dass wir doch niemals constatiren können, ob die Dinge in unserer Abwesenheit wirken, denn das hiesse in der Abwesenheit anwesend sein; wir können also nur die Nothwendigkeit und zwingende Kraft dieser Analogieschlüsse für unser ganzes Denken und Handeln feststellen, niemals aber über dieselben hinaus gelangen. Daher muss auch ein jeder Versuch zur Kenntniss einer Welt zu gelangen, die ausserhalb unseres Bewusstseins liegt, vollständig fehlschlagen, denn Schritt für Schritt muss sich die Erkenntniss Bahn brechen, dass auch der

geringste Bruchtheil dieser vermeintlichen transcendenten Welt der immanenten angehört. Dass trotz der Anerkenntniss vieler Philosophen, unser Ausgangspunkt sei subjectiv, trotzdem stets der Versuch gemacht wurde, transcendent zu werden, daran ist nur jener uralte Glaube Schuld, dessen Entstehen ich zu schildern versucht habe, und dessen Allgewalt auch Hume anerkennt. Dennoch haben wir bei der Schilderung der Entstehung dieses Glaubens ein wichtiges Moment noch nicht berücksichtigt. Dieses ist das fremde Ich. Auch dieses ist eine erschlossene Existenz, es hat also in dieser Beziehung dieselbe Seinsart wie die körperlichen Dinge, während sie nicht wahrgenommen werden, aber doch mit einem grossen Unterschied. Die körperlichen erschlossenen Dinge können entweder unter bestimmten Bedingungen doch wieder wahrgenommen werden oder ihre Wahrnehmung ist durch indirekte Umstände zeitweilig oder für immer verhindert. So kann zwar die genauere Beschaffenheit des Mondes oder der Sonne nicht wahrgenommen werden, aus dem indirekten Grunde, weil die nöthige Annäherung nicht vollführt werden kann; dieser Grund liegt also nicht direkt in der Unwahrnehmbarkeit der genaueren Beschaffenheit dieser Körper, sondern indirekt in der Unmöglichkeit einer Annäherung an dieselben. Das fremde Ich aber ist direkt unerfassbar; könnte es unmittelbar gefasst werden, dann wäre es gar nicht mehr das fremde Ich, dann wäre es das eigene, unmittelbar gegebene Ich.

Es gehört also zum Charakter des fremden Ich nur erschlossen sein zu können, ohne dass ein indirekter Grund seine unmittelbare Erfassung verhindert. Es ist nach Analogie mit dem eigenen Ich erschlossen, und kann seinem ganzen Wesen nach nur als erschlossen gedacht werden, kein Mensch wird es unmittelbar erfassen wollen, während ein ununterrichteter Mensch vielleicht glauben könnte, mit einem Luftschiff den Mond erreichen und näher in Augenschein nehmen zu können, denn ein direkter Widerspruch ist in diesem Glauben nicht vorhanden.

Dieses sei bemerkt zur vorläufigen Orientirung über das

Ich, das wir später noch einer näheren Betrachtung unterziehen müssen.

Indem wir aber dieses fremde Ich erschliessen, sind wir genöthigt, auch Bewusstseinsdaten zu erschliessen, die alle den unsern ähnlich sind. Unter diesen Bewusstseinsdaten nehmen nun die Wahrnehmungen eine eigenthümliche Stellung ein. Wir müssen nämlich aus den Handlungen und Worten der fremden Leiber (an die sich unsere Erschliessung des Ich knüpft) schliessen, dass in dem an diese Leiber gebundenen und erschlossenen Ich oft gleichzeitig dieselben Wahrnehmungen gegeben sind und dass selbst, wo diese Wahrnehmungen augenblicklich differiren, wenigstens durch bestimmte Bewegungen jener fremden Leiber Data hervorgerufen werden können, die uns zu dem Schlusse zwingen, dass nun diese Differenz aufgehört hat, dass die fremde Person nun dieselben oder wenigstens nahezu dieselben Wahrnehmungen wie ich selbst hat. Ebenso aber auch umgekehrt können wieder durch eigene Körperbewegungen in mir Wahrnehmungen wachgerufen werden, die nun mit jenen früher erschlossenen fremden Wahrnehmungen übereinstimmen. Es ist also ein, wenn auch indirekter, durch den Leib vermittelter causaler Zusammenhang zwischen meinen und fremden Wahrnehmungen vorhanden. Und zwar ist dieser Zusammenhang so beschaffen, dass bei analoger Beschaffenheit und Lage der Organe der fremden Körper in Bezug auf meinen Körper und umgekehrt gleichzeitig jene gleichen Wahrnehmungen beiderseits auftreten. Daher ist es nothwendig 1) eine fremde Wahrnehmungswelt von nahezu gleicher oder wenigstens analoger Beschaffenheit mit der meinigen und 2) einen continuirlichen causalen Zusammenhang zwischen den von mir und Andern wahrgenommenen Dingen zu erschliessen, welchen Zusammenhang aber kein direkter, sondern durch die Leiber vermittelter ist. Dadurch erwächst aber 3) die Nothwendigkeit, die von verschiedenen Personen wahrgenommenen Dinge wegen ihres continuirlichen, wenn auch indirekten, causalen Zusammenhanges als identisch zu setzen. Es entsteht also eine ge-

meinsame Wahrnehmungswelt, die als gemeinsam natürlich weder dem eigenen noch dem fremden Bewusstsein allein angehören darf[1]). Andererseits leiten aber wieder Abweichungen in der Auffassung dieser gemeinsamen Wahrnehmungswelt darauf hin, sich ihres subjectiven Charakters bewusst zu werden. Es entsteht also wieder das Dilemma: entweder jeder Person ihre eigene subjective Wahrnehmungswelt zuzutheilen, dann aber fehlt die Erklärung des causalen Zusammenhanges zwischen diesen verschiedenen subjectiven Welten, der doch erschlossen werden muss; oder aber nur eine gemeinsame Welt anzunehmen, und dem widersprechen die einzelnen erschlossenen subjectiven Abweichungen in den Wahrnehmungen der einzelnen Personen. Es ist daher ein vermittelnder Standpunkt nothwendig und dieser besteht darin, eine gemeinsame stabile Welt der Wahrnehmung und ihr analoge subjective Welten der einzelnen Personen anzunehmen. Da aber, wie schon früher dargelegt worden ist, die Wahrnehmungen der einzelnen Personen unter sonst gleichen Umständen je nach ihrer Körperverschiedenheit variiren, also subjectiv sind und diese Subjectivität als eine Eigenthümlichkeit aller Wahrnehmungsbestandtheile entdeckt wird, so folgt daraus, dass jene gemeinsame Welt toto genere verschieden sein muss von den einzelnen subjectiven, da sie ja doch als gemeinsam nicht zu gleicher Zeit für Verschiedene unter sonst gleichen Umständen (mit Ausnahme der subjectiven Körperbeschaffenheit und Lage) verschieden sein kann. Damit aber hat die gemeinsame Welt sich, so weit sie denkbar und vorstellbar ist, wieder in die subjective und individuelle Welt aufgelöst — denn der Rest ist Schweigen: Weil jene gemeinsame Welt gleichwerthig ist dem Nichts, so lange uns „zunächst nur" die subjective Welt gegeben ist, und daher „zunächst" niemand etwas von der gemeinsamen weiss, bis es Jemandem gelungen sein wird, den undurchdringlichen Schleier seiner Subjectivität zu lüften.

---

[1]) Siehe darüber Schuppe l. c. p. 78.

II. Capitel.

Die Metaphysik der Naturwissenschaft.

Wir haben gesehen, dass der Glaube an eine transcendente Welt von dreierlei Factoren abhängt: einmal von der verhältnissmässigen Unabhängigkeit der Wahrnehmung vom Ich, dann vom nothwendigen Analogieschluss von beobachteten Veränderungen auf nicht beobachtete und endlich auf der Ununterbrochenheit eines bestimmten unmittelbaren oder erschlossenen Causalprocesses. Wir haben aber auch weiter gesehen, wie sich dieser Glaube in Nichts auflöst und auflösen muss, sobald man diese transcendente Welt näher bestimmen will: denn es stellt sich heraus, dass diese ganze transcendent sein sollende Welt aus immanenten Bestandtheilen, d. h. aus Bewusstseinsdaten zusammengesetzt ist, so dass für dieselbe, insoferne sie sich von der Bewusstseinswelt unterscheiden soll, gar nichts übrig bleibt. Es ist das auch ganz natürlich, weil uns für die Erweiterung unserer Erkenntnisse nur Analogieschlüsse zu Gebote stehen, Analogien aber nur zwischen Aehnlichem, aber nicht toto genere Verschiedenem stattfinden können; daher kann uns auch keine Analogie aus dem Bewusstseinsinhalt herausführen.

Dennoch beansprucht dies eine Wissenschaft und zwar eine Wissenschaft, die den Anspruch darauf macht, eine solche im eigentlichen Sinne allein zu sein: die Naturwissenschaft. Sie will erklären, wie uns die Bewusstseinswelt entsteht. Dieses Bestreben ist freilich weniger sichtbar bei den eigentlichen Detailforschern und tritt mehr bei den Philosophen der Naturwissenschaft hervor, welche die letzten und allgemeinsten Consequenzen aus derselben zu ziehen bemüht sind. Da jedoch die Detailforschung ohne Zusammenhang mit dem Ganzen der Wissenschaft keinen Sinn und Zweck hat, so sind alle Naturforscher genöthigt, sich ein metaphysisches System

zum Privatgebrauch instinctiv zusammenzustellen. Trotzdem glauben gerade die Detailforscher sehr oft ganz frei von jeder Metaphysik zu verfahren, wobei sie nur vergessen, dass gerade die einfachsten Begriffe, deren sie sich bedienen, metaphysische oder richtiger erkenntnisstheoretische Probleme sind. Da sie nun jener Begriffe nicht entbehren können, so müssen sie dieselben in irgend welchem Sinne gebrauchen und mithin das Problem in irgendwelcher Weise als gelöst voraussetzen. Sie können und konnten aber jene Lösung nicht aus den Thatsachen ihrer Wissenschaft nehmen, weil sie jene Thatsachen stets unter einem Standpunkt betrachten, der eben jene Probleme als gelöst schon voraussetzte. Welcher Datailforscher untersucht wohl zuerst, was das bedeute: Sein, Ding, Causalität, Begriff u. s. w. und welcher Forscher verwendet diese Begriffe nicht? Aber man könnte doch wohl mit Recht verlangen, dass man kein Wort gebraucht ohne anzugeben, was man darunter versteht, ausser wenn die Bedeutung des Wortes unangefochten dasteht. Ich zweifle aber, ob in der That sämmtliche Naturforscher so vollständig in der Deutung dieser Worte übereinstimmen werden. Man muss freilich zugestehen, dass jener ungenaue Gebrauch mancher Begriffe für die Detailforschung als Detailforschung weniger zu sagen hat, denn man kann recht gut nicht wissen, was man im Allgemeinen unter Causalität zu verstehen hat und dennoch ziemlich genau angeben können, warum man etwas im bestimmten Falle als Ursache ansehen muss oder nicht. Das kommt aber nur daher, weil man eben doch einen nebelhaften Begriff von der Causalität überhaupt besitzt, der sich dann im speciellen Falle instinctiv klärt. Dennoch muss auch im speciellen Falle eine Ungenauigkeit zurückbleiben und das hat zur Folge, dass sich bei dem Versuche, eine allgemeine Naturwissenschaft herzustellen, jene einzelnen Ungenauigkeiten summiren und zu Widersprüchen transcendenter Art führen. Freilich werden die Detailforscher verlangen, man möge doch jene allgemeine Naturwissenschaft auf sich beruhen lassen, sie sei weder nothwendig noch

möglich. Das ist aber nur dann wahr, wenn es richtig ist, dass die Wissenschaft sich nicht mit jenen Fragen zu beschäftigen hat, die ein allgemeineres menschliches Interesse haben, sondern nur mit jenen, welche einzelne Forscher und Dilettanten, sonst aber Niemanden interessiren. Ist aber die Wissenschaft für die Menscheit da und nicht für die Gelehrten, dann haben jene Detailforschungen, die weder technologischen noch den Werth besitzen, zur Lösung allgemeinerer Fragen beizutragen, offenbar gar keinen nennbaren Werth.

Daher hat eine allgemeine Naturwissenschaft einen Werth nicht nur durch das grössere Interesse der Menschheit im Allgemeinen daran, sondern auch dadurch, dass sie allein den einzelnen Forschungen Zweck und Ziel verleihen kann.

Diese allgemeine Naturwissenschaft ist aber entschieden metaphysisch, sie muss es schon deswegen sein, weil die einzelnen Naturforscher von Jugend auf mit der Atomwelt als Ursache der Bewusstseinswelt vertraut gemacht, auch nicht einmal die Frage erheben, ob es eine solche transcendente Atomwelt geben kann, sondern höchstens, ob sie genügt, die Bewusstseinswelt zu erklären. Und wenn nun ein Mann wie F. A. Lange auftritt und darauf hinweist, dass auch die Naturwissenschaft nicht über die Bewusstseinswelt hinausführt, dabei aber verlangt, den Materialismus methodologisch consequent durchzuführen und ihn so erkenntnisstheoretisch zu vernichten, so hat das höchstens zur Folge, dass man gewissen heiklichen Fragen fern bleibt, im Uebrigen aber den Materialismus nicht nur methodologisch, sondern auch erkenntnisstheoretisch zu verwerthen fortfährt.

Man vergisst, dass es nicht dasselbe ist, eine Anschauung als Hilfsvorrichtung, als Instrument für Forschungen zu gebrauchen und sie als Grundlage unserer Erkenntniss zu betrachten. Aber dies hat Lange zum Theil selbst verschuldet, denn indem er den Materialismus vernichten wollte, räumte er ihm doch eine solche Tragweite ein, dass mit Ausnahme der

Logik[1]) eigentlich keine Wissenschaft übrig blieb, die nicht in ihrer Methodologie materialistisch sein sollte. Es blieb daher für alle nicht materialistischen Anschauungen nur die Dichtung übrig; und gewiss gegen seinen Wllen leistete er dem praktischen Materialismus mehr Vorschub, als er dem erkenntnisstheoretischen nahm.

Die Angelpunkte aber, um welche sich die materialistische oder wenigstens metaphysische Naturwissenschaft dreht, sind das Gehirn, und die Welt der Atome: Das Gehirn als Ursache oder Träger der Bewusstseinswelt, die Atome als letztes Substrat der bewusstseinslosen Welt. Beide Annahmen sind von einander nicht unabhängig, doch hinreichend verschieden, um sie, wie ich beabsichtige, getrennt behandeln zu können. Ich kann, glaube ich, als zugestanden annehmen, dass die Physiologie die Gehirnfunction, wenn nicht als Ursache, so doch gewiss, als nothwendige Bedingung alles Bewusstseinsinhaltes annimmt.

Diesen Satz möchte ich einer kleinen Erörterung unterziehen. Zunächst muss man fragen, was ist denn das Gehirn selbst? Es ist ein bestimmt gestaltetes, farbiges, gewichtiges Ding. Was heisst das nun, das Gehirn hat Gewicht? Offenbar nichts anderes, als dass es einen Druck auf unsere Muskeln ausübt, d. h. dass es, etwa auf eine Hand gelegt, eine Empfindung zur Folge hat, die wir Muskelempfindung nennen. Es ändert daran nichts, dass wir das Gewicht des Gehirnes nicht auf diese Weise bestimmen, sondern zu diesem Zwecke die Waage zu Hülfe nehmen; denn die Waage führt eben nur die Intensitäten dieser Muskelempfindungen, die nur ungenau messbar sind, zurück auf genauer messbare Grössen räumlicher Gesichtsempfindungen. Es führt uns daher weder das Gewicht in seiner ursprünglichen noch in seiner reducirten Form über die Empfindung, also über Bewusstseinsdaten hinaus. Ebensowenig ist das der Fall mit der Farbe des Gehirnes, die

[1]) Lange's Logik ist aber formal und nicht erkenntnisstheoretisch.

doch offenbar eine Empfindung, also ein Bewusstseinsdatum ist. Die Gestalt des Gehirnes ist aber an seine Sichtbarkeit gebunden, soweit dasselbe unmittelbar mit den Augen oder mittelbar mit dem Microscop untersucht wird; eine noch weitere erschlossene Gestaltung von Gehirntheilen, die überhaupt gar nicht wahrnehmbar ist, führt zur Atomtheorie, die weiterhin behandelt werden wird. Mag man nun was für Ansichten immer über Raum und Zeit haben, die wahrgenommene Gestalt des Gehirnes ist Bewusstseinsdatum; das gilt sowohl für seine äussere Gestalt, als seine innere Structur. Dazu tritt noch ein fettiges Anfühlen desselben, also eine Gruppe von Tastempfindungen. Alle diese Gruppen von Bewusstseinsdaten, die man noch im einzelnen beliebig vermehren könnte, stehen in einem causalen Zusammenhang sowohl untereinander als mit andern Bewusstseinsdaten des Leibes und seiner Umgebung. Dieser bestimmte qualitativ-räumlich-zeitliche Causalzusammenhang ist das Gehirn, so wie es uns gegeben ist. Dieses Gehirn kann offenbar nicht Ursache der Bewusstseinsinhalte sein, denn es setzt ja, um nur selbst vorhanden sein zu können, Empfindung, mithin Bewusstseinsinhalt voraus. Es kann aber auch nicht eine der Bedingungen des Bewusstseinsinhaltes sein, weil ja eine Bedingung nur die nicht vollständige Ursache selbst ist, also ebensowenig wie die Ursache das in sich enthalten darf, was sie bewirken helfen soll. Man könnte aber vielleicht einwenden, das wahrgenommene Gehirn sei natürlich nicht die Ursache der Bewusstseinsinhalte, sondern die Ursache liege in gewissen unwahrnehmbaren Bestandtheilen desselben, welche eben seine Wahrnehmung bewirken; das führt uns wieder zur später zu behandelnden Atomtheorie. Doch zugestanden, es wäre nothwendig, solche unwahrnehmbare Bestandtheile (die also erschlossen sein müssten) anzunehmen und man wollte sie nun als die Bedingungen des Bewusstseins betrachten, so würde das nur dahin führen, erschlossene Daten als Ursache unmittelbar gegebener Daten ansehen zu wollen, was sinnlos ist. Oder will man vielleicht

jene Bestandtheile des Gehirnes, die unerschliessbar sind, als Ursachen des Bewusstseins ansehen?

Welchen Nutzen sollte das gewähren und wie will man behaupten, dass es etwas giebt, das man nicht einmal zu erschliessen vermag? Aber noch ein Ausweg wäre vielleicht vorhanden; jene erschlossenen Bestandtheile noch einmal, als auch ohne ihre Erschliessung bestehend zu setzen. Aber wie will man denn dieses feststellen, das hiesse doch ebenfalls wieder das Unerschliessbare erschliessen.

Es giebt also keinen Ausweg aus Bewusstseinsdaten, wo wir hinreichen, überall treten sie uns entgegen, weil wir selbst und die Welt aus ihnen bestehen.

Ist das Gehirn ein causaler Zusammenhang von Bewusstseinsdaten, so ist das natürlich auch mit der Reizung desselben der Fall. Ein Messerstich bringt die Empfindung des Schmerzes hervor, indem er eine Reizung der Nerven hervorbringt, die bis zum Gehirn fortgeleitet, die Empfindung des Schmerzes auslöst. Was heisst das, ein Messerstich? Den Schmerz kann er nicht bedeuten, das ist seine Folge. Es ist also das Eindringen des Messers in die Haut und das Muskelgewebe. Dieses Eindringen sehe ich entweder oder ich stelle es durch den Tastsinn fest — es ist also wieder eine causal zusammenhängende Gruppe von Empfindungen, mit deren Eintreten eine andere Empfindung causal verbunden erscheint: die des Schmerzes. Das Messer also sowohl (die Ursache des Reizes) als sein Eindringen (der Reiz selbst) sind Bewusstseinsdata. Man wird aber dagegen einwenden, dass die Empfindung des Schmerzes unterbleibt, sobald durch absichtlich hervorgebrachte oder pathologische Störungen die Nervenbahn von der Stelle des Reizes zum Gehirne unterbrochen ist. Das heisst, wenn dann diese Stelle von einem Messer oder einer Nadel durchstochen oder anderswie gereizt wird, so fühlt das betreffende Individuum, Thier oder Mensch, keinen Schmerz.

Woher weiss man das? Durch das Experiment. Unmittelbar? doch wohl nicht? Nur dadurch, dass das Thier oder der Mensch keine Bewegungen macht, keinen Laut aus-

stösst, letzterer auch durch Worte kundgiebt, dass er keinen Schmerz empfinde. Daraus, durch Deutung dieser vorhandenen und ausbleibenden Bewegungen, erchliessen wir die Schmerzlosigkeit nach Analogie unseres eigenen Verhaltens bei derartigen Anlässen. Ist aber bei uns die Nervenbahn unterbrochen, dann ist die Erschliessung für uns selbst eine andere. Dann können wir nur erschliessen, dass wir, obschon gewisse Bewusstseinsdaten (der Reiz) gegeben sind, dennoch andere mit ihm sonst stets verbundene ausgeblieben sind; da wir aber weiter bemerkt haben, dass (erschlossener Weise) auch bei Anderen diese Bewusstseinsdaten unter sonst gleichen Umständen ausgeblieben sind, so oft eine Unterbrechung der Nervenbahnen constatirt wurde, so schliessen wir wieder auf uns zurück und folgern, dass, falls es möglich wäre, dass ein Anderer, ohne uns zu tödten, unsern Leib untersuchen könnte, er durch Worte, deren Deutung uns bekannt ist, kundgeben müsste, dass er die Wahrnehmung einer zerstörten Nervenbahn hat: d. h. wir würden genöthigt sein, eine fremde Wahrnehmung analog unseren eigenen zu erschliessen.

Auf diesem ganzen bisher durchwanderten Wege von Schlüssen und unmittelbaren Wahrnehmungen sind wir aber auch nicht mit einem Schritt aus Bewusstseinsdaten herausgetreten. Der ganze Vorgang, sowohl des Reizes als der Auslösung der Empfindung, ist eine Reihe unmittelbarer und erschlossener Wahrnehmungen. Und selbst wenn der Vorgang im Nerven selbst erforscht wäre, könnte er uns nur als unmittelbare Wahrnehmung am fremden, als erschlossene am eigenen Körper gegeben sein, wie umgekehrt die Schmerzempfindung unmittelbar nur uns selbst, mittelbar am fremden Individuum gegeben ist.

Man kann freilich auch hier einwenden, dass nicht der wahrgenommene Gegenstand auf unsere Sinne einwirkt, sondern ein Gegenstand, der dem wahrgenommenen entspricht. Aber hier ist dieselbe Entgegnung wie vorhin am Platze. Entweder dieser Gegenstand ist erschlossen oder er ist unerschliessbar. Im ersteren Falle wäre ein Zusammenhang zwischen erschlossenen

und unmittelbaren Bewusstseinsdaten gegeben, im zweiten Falle aber behauptet, etwas Unerschliessbares erschlossen zu haben. Ist daher die Wand vor mir nicht das Object, das meine Gesichtsempfindung erzeugt, sondern vielmehr diese selber, so nützt es nichts, ein ähnlich oder analog gestaltetes, erschlossenes an seinen Platz zu stellen, denn damit ist nur ein neues Bewusstseinsdatum gesetzt[1]); dieses neue ist aber erschlossen und es wäre damit also noch der Widerspruch verbunden, dass das Erschlossene die Ursache desjenigen wäre, aus dem es erschlossen wird: d. h. es würde stets die Wirkung der Ursache hervorgehen: denn man kann nicht sagen, sobald ich ein Object erschliessen muss, sehe ich eines wirklich, sondern so oft ich eines wirklich sehe, muss ich (nach dieser Hypothese) eines erschliessen. Soll aber eben das erschlossene Object nicht, insoferne es erschlossen ist, Ursache des unmittelbaren Objectes sein, dann ist eben wieder ein für alle Zeit Unerschliessbares und Unerkennbares Ursache und man möge dann nur erklären: wie man dennoch zur Kenntniss dieses Geheimnisses gelangt sei. Wenn Jemand ein Geheimniss mit sich ins Grab nimmt, das er durch kein Wort und keine That verrathen und das kein Merkzeichen in der Welt hinterlassen hat, so steht es doch wenigstens frei, zu behaupten, es sei möglich, dass er ein Geheimniss gehabt habe, wenn auch kein Mensch etwas davon wissen könne, denn es ist ein mögliches Bewusstseinsdatum, das in keinem Widerspruch mit anderen Bewusstseinsdaten steht: wenn ich aber die Existenz eines Etwas behaupte, von dem ich gar nichts wissen kann, weil es ja eben die Ursache meines Wissens sein soll, dann mache ich in der That das reine Nichts zur Endursache der Welt.

Also ist die Physiologie keine Wissenschaft — ihre Voraussetzungen sind falsch und dennoch hat sie Resultate aufzuweisen, die unanfechtbar sind! Wie lässt sich das vereinigen? Ja, beruhen denn ihre Voraussetzungen auf der Behauptung: sie habe den Zusammenhang zwischen den Be-

---

[1]) Siehe darüber Leclair d. Real. d. mod. Naturw. 927 ff.

wusstseinsdaten und anderen gar nie im Bewusstsein gegebenen Daten festzustellen? Hat die Wissenschaft den Zusammenhang des Wissbaren mit dem Unwissbaren zu erklügeln, oder vielmehr den Zusammenhang innerhalb des Wissbaren festzustellen? Doch wohl das Letztere! Das Wissbare ist aber doch wohl Bewusstseinsdatum? Dann hat also auch die Physiologie einen Zusammenhang zwischen Bewusstseinsdaten festzustellen und kann daher niemals die Bewusstseinsinhalte erklären wollen, weil sie sie jederzeit voraussetzen muss.

Jener Zusammenhang aber, den die Physiologie festzustellen hat, betrifft Daten des fremden Leibes untereinander; die Physiologie des Gehirnes inbesondere hat vor Allem die Aufgabe, den Zusammenhang zwischen Gehirnfunction und Bewegungen des Leibes festzustellen. Es ist das also ein Zusammenhang zwischen zwei Gruppen von Bewusstseinsdaten jener unmittelbar oder mittelbar (durch das Microscop oder Schlüsse) gegebenen Empfindungen, die das Gehirn des fremden Leibes ausmachen und jener offen unmittelbar sichtbaren Bewegungen am fremden Leibe, welcher Zusammenhang per analogiam auch auf die Bewegungen des eigenen Leibes übertragen wird.

Es schliesst sich aber daran nothwendig die Frage, ob die Physiologie des Gehirnes damit auch füglich alles gethan hat, was man von ihr verlangen kann? Nach der Ansicht mancher Philosophen (wie z. B. F. A. Lange's und A. Comte's) wäre damit alles geleistet und zugleich eine jede Psychologie unnöthig gemacht. Die Physiologie hat sich gar nicht um die Psychologie zu kümmern, diese muss am wahrnehmbaren Leibe festgestellt werden und geht in die Physiologie auf, sie besteht gar nicht als eigentliche Wissenschaft[1]).

Diese Auffassung streift aber nur die Oberfläche des ganzen Problems. Nehmen wir an, die oben bezeichnete Aufgabe der Physiologie des Gehirnes wäre vollendet: sämmtliche

---

[1]) Lange's Geschichte d. Mater. II, Bd. III, Abschnitt II; obschon Lange anerkennt, dass die Naturwissenschaft und speciell die Physiologie die Bewusstseinsbeziehungen nicht erklären kann.

Hirnfunctionen und ihr Zusammenhang mit sämmtlichen Bewegungen des Körpers wären erforscht, so dass man über diesen Zusammenhang eine genaue Tabelle aufstellen könnte. Wären dann sämmtliche psychologische Erscheinungen: Reproductionen (Vorstellungen), Gefühle mit in diesem Zusammenhang einbegriffen? Gewiss nicht! Denn nehmen wir an, der Zusammenhang zwischen jenen mannigfaltigen Gehirnfunctionen und jenen verschiedenen Bewegungen des Gesichtes, die wir Lachen und Weinen nennen, wäre genau bekannt, es gäbe aber einen Menschen, der selbst niemals geweint oder gelacht, noch andere in diesem Zustande beobachtet hätte, der daher die Verbindung bestimmter Gefühle mit jenen Gesichtsbewegungen nicht kennt. Würde er aus den Bewegungen und ihrem Zusammenhang mit Gehirnfunctionen erkennen können, was für eine Bedeutung ihnen zukömmt? er würde sie offenbar als Fratzen ansehen, deren Bedeutung er nicht zu erschliessen vermag. Doch nehmen wir weiter an, er würde nach Analogie mit anderen Bewegungen, die er als Bewegungen des Schmerzes oder Lust kennt, endlich doch erschliessen, mit was für Gefühlen jene Bewegungen zusammenhängen; hätte er dann jene Deutung unmittelbar durch die Bewegungen oder Gehirnfunctionen gefunden? oder muss er nicht vielmehr den Zusammenhang zwischen gewissen Gefühlen und gewissen Bewegungen und daher auch Gehirnfunctionen schon kennen, ehe er jene deuten, den Schluss in Bezug auf die Bewegungen des Lachens und Weinens vollziehen kann?

Oder ist es genug, die Muskelbewegungen und die mit ihnen zusammenhängenden Laute, sowie Gehirnfunctionen zu kennen, um eine fremde Sprache zu verstehen und zu deuten? Wie viele Bewegungen des Gesichtes, der Hände, selbst der Füsse und des Rumpfes sind nur verständliche, nachdem man bei sich selbst wenigstens eine analoge Verbindung derselben mit gewissen Vorstellungen und Gefühlen kennen gelernt hat. Je genauer man daher jene Verbindung feststellen will, desto genauer muss man nicht nur jene Bewegungen, sondern auch

das Vorstellungs- und Gefühlsleben kennen, dessen Zeichen jene sind.

Bewegungen und Gehirnfunctionen bleiben Bewegungen und Gehirnfunctionen und haben an sich gar keine weitere Bedeutung. Diese Bedeutung kann ihnen erst zukommen durch die Beobachtung ihres (der Bewegungen und erst mittelbar der Gehirnfunctionen) Zusammenhanges mit Vorstellungen und Gefühlen beim eigenen Körper vor Allem durch den bei sich beobachteten Zusammenhang zwischen gewissen Lauten und gewissen Gefühlen und Vorstellungen, also durch die bei sich beobachtete Verbindung zwischen Sprache, Vorstellung und Gefühl. Dadurch wird es erst möglich, die Sprache anderer richtig aufzufassen und mittelst derselben auch andere Vorgänge am fremden Leibe in der richtigen Weise zu deuten: denn selbst das Weinen und Lachen seinen Bewegungen nach kann unmittelbar an sich selbst gar nicht beobachtet werden, und ihre Verbindung mit Gefühlen wird erst durch dabei geäusserte Worte klar. Aber eben diese Worte sind reiner Schall ohne Deutung, und eine genaue wissenschaftliche Deutung ist nicht möglich ohne Kenntniss dessen, nach dem gedeutet werden soll, d. h. ohne eine genaue Kenntniss des Vorstellungs- und Gefühlslebens, also ohne eine wissenschaftliche Psychologie. Und vor allem da, wo es sich darum handelt, gewisse einfachere Elemente der psychologischen Entwickelung festzustellen, hat die Psychologie einzig und allein die Fähigkeit, dieselben aus den gegebenen, stets complicirten Vorstellungs- und Gefühlsganzen herauszuschälen. Daher ist auch jene Psychologie, die ihre Grundlagen durch Beobachtung neugeborener Kinder feststellen will, in der That eine Kinderpsychologie: sie merkt nicht, dass sie das voraussetzt, was sie sucht, ein psychologisches System.

Was ist am Kinde gegeben? Bewegungen, Laute. Diese müssen gedeutet werden. Nach was? Nach dem Vorstellungsleben des Kindes? Das ist doch überhaupt gar nicht unmittelbar gegeben! Daher kann die Deutung nur nach dem eigenen Vorstellungsleben erfolgen. Aber dann muss dieses

bekannt sein und zwar genau bekannt sein, weil durch genaue Analyse des eigenen Vorstellungslebens jener analoge Zusammenhang des ganz anders gearteten Vorstellungslebens des Kindes und seiner Bewegungen und Laute zu erschliessen ist. Denn eben, weil die Analogie eine so schwache ist, weil das beiderseitige psychische Leben so ganz verschieden ist, vermögen wir uns nur mit Mühe in den dem kindlichen halbwegs analogen Vorstellungs- und Gefühlskreis hineinzudenken, d. h. jene Bewegungen und Laute zu deuten. Um dieses aber zu können, muss unser Vorstellungsleben in allen seinen Beziehungen klar vor uns liegen, d. h. wir müssen seine wirkliche oder vermeintliche Gesetzmässigkeit, sein System kennen, ehe wir uns nach seinem Vorbilde an die Deutung eines so verschiedenen Phänomens wagen dürfen, wie es das Seelenleben eines Kindes ist.

Ich habe eben den Ausdruck Seelenleben gebraucht, ein verhasstes Wort für viele Naturwissenschaftler und Philosophen, und mit Recht, sobald es für ein Leben, das die Entwickelung eines transcendenten Wesens darstellen soll, gebraucht wird. Hier hat es nur die Bedeutung eines unmittelbar gegebenen oder erschlossenen Vorstellungs- und Gefühlslebens, insoferne es die Wahrnehmungswelt modificirt und von ihr modificirt wird. Der Schrecken aber vor dem transcendenten Seelengespenst hatte zur Folge, dass auch das immanente Seelenleben vom Schauplatz der Philosophie ausgeschlossen wurde und eine solche Begriffsverwirrung eingetreten ist, dass ein Mann wie Comte[1]) behaupten konnte, man müsse die Leidenschaften nur von aussen beobachten, wolle man verlässliche Resultate erlangen. Als Hauptgrund giebt er an, dass man nicht zugleich Beobachter und Beobachteter sein könnte und übersieht dabei zweierlei: einmal, dass man Erinnerungen seines früheren Vorstellungslebens doch untersuchen kann und dass, wie schon auseinandergesetzt worden, eine Deutung des Aeussern ohne Kenntniss des sog. Innern keinen Sinn hat. Will man dagegen

[1]) Principes de Philosophie Positive herausg. v. Littré p. 121 ff.

einwenden, dass blosse Erinnerungen an eigenes Seelenleben nicht verlässlich sind, dann möchte ich fragen, inwiefern wir von einer vergangenen Wahrnehmung mehr als die Erinnerung besitzen und dennoch sollen erst viele Wahrnehmungen überhaupt eine Erkenntniss ermöglichen.

Die Beobachtung des eigenen Vorstellungs- und Gefühlslebens bildet also die Grundlage der Deutung eines jeden fremden Seelenlebens, weil nur das eigene Vorstellungsleben unmittelbar gegeben, jedes fremde ihm analog erschlossen ist. Die Beobachtung Neugeborener bildet daher stets nur eine scheinbare Grundlage der Psychologie, weil ein jeder, um überhaupt beobachten, d. h. die Bewegungen des Kindes deuten zu können, schon ein mehr oder weniger ausgebildetes System der psychologischen Erscheinungen mitbringen muss; je weniger ausgebildet, je weniger genau dieses System ist, desto schwankender werden seine Deutungen ausfallen. Daher werden auch die Beobachtungen an Neugeborenen mit jedem psychologischen System übereinstimmen; sobald sich dieses nur nicht mit den bekanntesten psychologischen Deutungen in Widerspruch befindet.

Trotzdem ist von Lange[1]) der Psychologie eine höchstens provisorische Bedeutung zugestanden worden, solange bis die Physiologie ihre Rolle übernehmen kann. Ein Haupteinwand, der von Lange angeführt wurde, ist der, dass der Psychologie auf ihrem einzig unbestrittenen Gebiete der Association der Vorstellungen die immanente Causalität fehle; das Vorstellungsleben erscheint nämlich stets durch Wahrnehmungen bestimmt und aus den Vorstellungsgesetzen sind natürlich Wahrnehmungen nicht zu erschliessen, vielmehr erscheinen durch eine auftretende Wahrnehmung die Vorstellungsgesetze suspendirt und unterbrochen. Aber verhält es sich denn mit den Wahrnehmungen anders? Ich trete aus dem Hause in vollem Gassenanzuge, ein Zweiter beobachtet mich, plötzlich kehre ich um und eile in das Haus zurück — die Wahrnehmungsreihe

---

[1]) L. c. p. 397 ff.

des Beobachters ist unterbrochen. Wo steckt die Ursache, in der Wahrnehmung? Nein, in dem Vorstellungsleben; der Beobachter wird schliessen „er hat sich auf etwas erinnert was er vergessen“ und er wird diese Ursache erschliessen, weil er bei sich selbst einen solchen Zusammenhang zwischen gewissen Wahrnehmungen und Vorstellungen beobachtet hat. Hier hat eine Vorstellung die immanente Causalität der Wahrnehmungen unterbrochen.

Doch ist dagegen noch ein Einwand möglich. Man kann sagen: gewiss die Psychologie ist so lang nöthig, bis die Physiologie den Zusammenhang zwischen Vorstellungen und Gefühlen einerseits, Gehirnfunctionen andererseits vollständig aufgedeckt hat, dann braucht man nur die Gehirnfunctionen zu kennen und aus diesen müssen sich dann sämmtliche Bewegungen vorausbestimmen lassen [1]). Die Psychologie ist dann unnöthig, weil sie ungenau sein muss, die Kenntniss der Gehirnfunctionen und der daraus folgenden Bewegungen ist exacterer Bestimmung fähig und vollständig hinreichend. Vielleicht unter einer Bedingung, — dann nämlich, wenn sämmtliche Menschen, anstatt aus Fleisch und Blut und Nervenmasse aus Glas und einer durchsichtigen Flüssigkeit gebildet wären, so dass man ihr Gehirn in seiner Function beobachten könnte; zur Bequemlichkeit könnte man vielleicht auch noch fordern, dass die Augen der Menschen solche Einrichtung besitzen, um nach Belieben zu Microscopen umgewandelt werden zu können, um das lästige Untersuchen fremder Gehirne mit dem Microscope hintanzuhalten. So lange aber das Gehirn in einem undurchsichtigen Schädel, als undurchsichtige Masse sich befindet, wird man wohl genöthigt sein, aus den äusseren Bewegungen auf ein Vorstellungsleben analog dem eigenen zu schliessen und aus diesem wieder auf etwaige künftige Handlungen des äusserlichen Leibes. Doch auch dagegen könnte man noch einwenden, dass man bei vollendeter Kenntniss der Physiologie aus den äusseren Bewegungen auf innere Gehirn-

[1]) Siehe darüber Du Bois Reymond: Grenzen des Naturerkennens.

functionen und aus diesen wieder zurück auf Bewegungen schliessen könnte. Gewiss? aber was würde man gewinnen? Ebenso wie verschiedene Gefühle und Vorstellungen dieselben Bewegungen hervorrufen können, so müssen auch verschiedene Gehirnfunctionen dieselben Bewegungen zur Folge haben können. Man würde also derselben Ungenauigkeit wie bei der Psychologie im gewöhnlichen Leben nicht entgehen, nur für den Arzt hätte eine solche Kenntniss fraglos eine ungeheuere Bedeutung. Aber nehmen wir an, alle Schwierigkeiten wären gehoben, sämmtliche Vorstellungs- und Gefühlsvorgänge wären auf wahrnehmbare und auch im gewöhnlichen Leben leicht bestimmbare Gehirnfunctionen zurückgeführt: man würde also nur in Bewegungen und Gehirnfunctionen denken, ohne Rücksicht auf die psychologische Bedeutung, die ihnen zukömmt; dann aber müsste auch jeder Schmerz und jede Lust nur in Berechnung gezogen werden, insoferne sie Gehirnfunction und Bewegung ist — Lust und Schmerz als solche würden also aufhören. Dann müsste aber auch alles Leben verschwinden, denn es würde jeder Impuls zum Handeln aufhören. Was kann mir an dieser oder jener Körperbewegung oder Gehirnfunction liegen, wenn ich ihre Bedeutung nicht kenne? Jeder Antrieb zum Leben müsste aufhören, sobald es nur eine Mechanik des Lebens gäbe. Will man aber die mechanischen Vorgänge deuten, dann muss man ihre Verbindung mit dem Vorstellungs- und Gefühlsleben bei sich selbst studiren, denn der fremde Körper bietet nur Bewegungen und Gehirnfunctionen zur Beobachtung dar. Da aber unmittelbar an sich selbst jene Verbindung von Vorstellungen mit Gehirnfunctionen und Bewegungen nur sehr theilweise beobachtet ist, so bleibt nichts anderes übrig, als das fremde Vorstellungsleben nach den fremden Sprechäusserungen zu ergänzen, welche das einzige Gebiet sind, auf dem eine solche Verbindung von Vorstellungen und äusseren Bewegungen und Lauten bei sich selbst vollständig zu verfolgen möglich ist; freilich ist diese Verfolgung bisher auch zum grössten Theil nur Möglichkeit geblieben, ob zwar schon Locke darauf hingewiesen hat, wie

wichtig eine derartge Feststellung des Sinnes der Worte ist: sie erfordert in der That eine vollständige Philosophie.

Aber ist es denn überhaupt auch nur möglich, die Vorstellungs- und Gefühlswelt aufzulösen in eine Welt ihr entsprechender Wahrnehmungen, d. h. Bewegungen und Gehirnfunctionen? Sobald ich irgend welche Vorstellungen und Gefühle auf Wahrnehmungen zurückgeführt habe, dann treten eben an ihre Stelle jene Wahrnehmungen als neue Erinnerungen mit neuen Gefühlen, als neue Reproductionsacta und als neue Factoren für Willensentschliessungen, und wenn ich nun diese neuen Vorstellungen wieder auf ihre Functionen in der Wahrnehmungswelt zurückführe, so ergiebt das eine neue Reihe von Erinnerungen, die als solche in den Bestimmungsprocess des Lebens eingreifen u. s. f. Eine vollständige Auflösung der Vorstellungswelt mit ihren unzähligen Erinnerungen von Wahrnehmungen, Erinnerungen von Erinnerungen, Gefühlen bei Erinnerungen von Gefühlen in eine Welt festbestimmter Wahrnehmungen ist unmöglich, weil jedes Bewusstseinsdatum einen Ausgangspunkt sich stets wieder erneuernder Erinnerungen und Gefühle bildet, einer Reproductionsreihe in indefinitum, die wieder in indefinitum mit einander in Combination treten können. In diesem Sinne ist der Geist in der That unendlich, wie die Welt unabsehbar ist[1]).

Daher ist auch die Psychologie nicht nur eine provisorische, sondern eine ständige Wissenschaft, nicht nur desswegen, weil sich die Vorstellungswelt niemals vollständig in die Wahrnehmungswelt auflösen lässt, sondern vor Allem desshalb, weil die Wahrnehmungswelt erst durch ihre Verbindung mit Vorstellungen und Gefühlen einen Werth erhält, einen Antrieb zum Handeln geben kann; daher muss die Wahrnehmungswelt in ihrer Beziehung zum Vorstellungs- und Gefühlsleben dargestellt und gefasst werden: das kann aber nicht die Physiologie vollbringen, die mit Vorgängen der Wahrnehmungswelt zu thun hat und die Vorstellungen und Ge-

[1]) Vgl. damit Leclair l. c. pag. 29.

fühle nur insofern berücksichtigen kann, als sie mit unmittelbaren oder erschlossenen Wahrnehmungen zusammenhängen. Daher muss es eine Wissenschaft geben, welche die subjectiven Beziehungen innerhalb der Bewusstseinswelt allein berücksichtigt und dadurch die Grundlage bildet für alle Werthschätzungen; denn das Objective in abstracto, losgetrennt von allen subjectiven Beziehungen, ist nicht nur niemals so gegeben, es ist auch interesselos, ohne Werth oder Unwerth. Auch selbst die Wissenschaften, wenn man von ihrem praktischen Werthe absieht, haben nur einen Werth durch das subjective Wohlgefühl, welches das klare, entschiedene Wissen begleitet.

Die Physiologie wird aber sogar der Psychologie nicht ganz entbehren können. Wo es sich um wahrnehmbare Bewegungen handelt, ist sie zwar vollständig unabhängig, nicht aber da, wo es sich um das Reproductions- und Gefühlsleben handelt.

Bei Vivisectionen, die am Grosshirn vorgenommen werden, z. B. handelt es sich nicht um Bewegungen und Laute allein, sondern um Deutung dieser Daten. Aber nach was soll denn diese Deutung erfolgen? Nach anderen Bewegungen oder Gehirnvorgängen? Diese sind ja selbst einer Deutung bedürftig! Es bleibt also eben nur der Weg übrig, bei sich selbst, d. h. im unmittelbar gegebenen Vorstellungs- und Gefühlsleben jene Verbindungen von Bewegungen und Lauten mit Vorstellungen und Gefühlen aufzusuchen, um dann die fremden Bewegungen und Laute jenen analog deuten zu können: d. h. aber eben nichts anderes als das Vorstellungs- und Gefühlsleben studiren und erforschen. Denn die Physiologie vermag die Reproductions- und Gefühlserscheinungen ebensowenig wie die Wahrnehmung selbst zu erklären, d. h. aus etwas anderem selbstständig zu entwickeln; sie vermag nur die physiologischen zum grossen Theile erschlossenen, weil nur für einen zweiten Beobachter geltenden, Begleiterscheinungen nachzuweisen. Diese Begleiterscheinungen bestehen nicht nur selbst aus Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffen, Gefühlen, sondern haben

auch keinen Zweck, ohne Beziehung auf ein unmittelbar gegebenes Wahrnehmungs- und Vorstellungsleben, dessen äussere Symbole sie sind.

Daher ist es auch leicht erklärlich, warum die Physiologie in den Methoden ihrer Gehirnforschung die jeweilige Hauptrichtung der Psychologie wiederspiegelt. So lange die Psychologie noch das Geistesleben in Vermögen zersplitterte, suchte man solche in den einzelnen Hirnpartien zu localisiren. Die Vermögenstheorie verschwand und an ihre Stelle trat das Bestreben, eine möglichste Einheit des geistigen Lebens herzustellen, die geistigen Functionen auf die einfachsten Elemente zurückzuführen. Auch dieses hatte seine Rückwirkung auf die Physiologie. Denn an und für sich hat die Localisationstheorie keine physiologischen Bedenken, wie selbst ihre Feinde zugestehen, nur die psychologische Unterlage erwies sich als falsch. Daher trat an ihre Stelle jetzt die Einheit und Gleichwerthigkeit der geistigen Elemente als psychologische Leitvorstellung und das Grosshirn in allen seinen Theilen wurde als gleichwerthig angesehen, jeder Theil konnte den anderen ersetzen, nur die Masse der functionsunfähigen Theile des Gehirnes sollte über die Grösse der noch verbliebenen Intelligenz entscheiden. Die Intelligenz wurde also in die Klarheit und Intensität der Vorstellungen verlegt, wo diese fehlten, waren die Vorstellungen zwar noch da, aber nicht mehr verwerthbar: es fehlte die Fähigkeit, „die Sinneswahrnehmungen gedanklich zu einem zweckmässigen Handeln zu verarbeiten" [1]). Da aber an und für sich der Mangel an Klarheit und Intensität der Vorstellungen oder der Grad des Blödsinnes schwer messbar und überhaupt an und für sich seinem Grade nach genau gar nicht festzustellen ist, so lag es nahe, sich nach der Ursache dieses Blödsinnes umzusehen, den Blödsinn zu analysiren oder was auf dasselbe hinauskommt, die Intelligenz in ihre einfachen Bestandtheile zu zerlegen. Diese einfachen Bestand-

[1]) Goltz: Ueber die Verrichtungen des Grosshirnes. Bonn 1881, p. 126.

theile können aber nur Erinnerungen sein, da die Wahrnehmungen die Intelligenz wohl heranbilden, ihr aber nicht unmittelbar angehören.

So ist man also zu dem Versuche gekommen, die Erinnerungsbilder zu localisiren und die Classification derselben den Wahrnehmungen zu entnehmen. So werden Erinnerungsbilder in gewisse Sphären des Gehirnes „deponirt" und diese Sphären stehen wieder miteinander in Verbindung[1]); die Associationspsychologie hat mithin ihre Wirkung geäussert. Ich will zwar damit nicht behaupten, dass jene Ansichten über die Function des Grosshirnes aus psychologischen Studien hervorgegangen wären, das wäre falsch, sondern nur darauf hinweisen, wie unwillkürlich psychologische Anschauungen in physiologische hineinspielen und hineinspielen müssen.

Man ist eben genöthigt physiologische Daten psychologisch zu deuten, da aber diese psychologische Deutung sich nicht unmittelbar ergiebt, so ist es nöthig, sich ein psychologisches Privatsystem zurechtzumachen, nach dem jene Deutung dann erfolgt; dieses Privatsystem aber wird natürlich instinctiv und nicht mit voller Klarheit zurechtgelegt.

So haben wir denn gesehen, dass die Physiologie die Bewusstseinsinhalte nicht nur nicht erklären kann, weil sie sie stets voraussetzen muss, sondern dass sie auch nicht einmal alle psychologische Daten jemals wird physiologisch wiedergeben können, und selbst wenn sie das könnte, eben eine psychologische Deutung derselben nothwendig wäre, die sie nur durch eine Psychologie erlangen kann. Freilich dürfte eine solche Psychologie nicht metaphysisch sein, kein transcendentes Seelengespenst dürfte in ihr spuken, sie hätte nur die Analyse des Vorstellungs- und Gefühlslebens möglichst genau zu vollziehen; dass diese Analyse niemals die Genauigkeit naturwissenschaftlicher Forschung erlangen wird, macht sie

---

[1]) Siehe H. Munk: Ueber die Functionen d. Grosshirnrinde. Berlin 1881.

weder entbehrlich, noch ist es ein Grund, sie überhaupt ganz zu unterlassen.

Noch ein Problem haben wir aber ungelöst gelassen, das Problem der bewusstlosen Handlungen: Instincte, Reflexvorgänge. Dass sie in irgend einem Bewusstseinszusammenhang gegeben sein müssen, ist klar, sonst müsste man sich des Unbewussten bewusst sein können: es handelt sich eben nur darum, ob sie nach Analogie von bewussten Daten erschlossen oder ob ihnen selbst ein Bewusstseinszusammenhang zugeschrieben werden soll. Wenn ich im Schlafe eine Bewegung mache, einen nebenstehenden Tisch umwerfe, dann beim Aufwachen erstaunt darüber bin und mich dessen nicht erinnere, habe ich diese Bewegungen mit Bewusstsein vollzogen oder erschliesse ich jetzt nur, dass ich es gethan, ohne behaupten zu können, dass diese Bewegung jemals die Daseinsart unmittelbar gegebener Vorgänge haben könnte. D. h. ist diese Bewegung jener Seinsart, wie etwa das erschlossene Erdinnere, das wir erschliessen, ohne es zu sehen, oder gleich jener des fremden Ich, das wir erschliessen, ohne es seiner Wesenheit nach überhaupt jemals wahrnehmen zu können? Oder ist sie uns unmittelbar bewusst gewesen, wie uns im wachen Zustande Bewegungen bewusst sind, nur dass ihre Intensität so gering war, dass die Erinnerung an sie fehlt? Mir dünkt das letztere richtig: Denn auch der Reflexbewegungen sind wir uns bewusst, wenn wir sofort nach ihrem Auftreten auf sie aufmerksam gemacht werden, aber nach Verlauf einiger Zeit verschwinden sie vollständig aus der Erinnerung und sind höchstens wieder aus den Worten eines Anderen zu erschliessen, mithin unmittelbar nicht mehr zu constatiren möglich. So erinnert man sich, selten die Stirn gerunzelt, die Augenlider für einen Augenblick geschlossen zu haben, wie man es gewöhnlich thut, weiss es aber sehr wohl, wenn man gleich nach der That daran erinnert wird. Darnach würden alle unbewussten Vorgänge jene sein, deren Intensität zu schwach ist, um eine währende Erinnerung zurückzulassen, die daher längere Zeit nach ihrem Eintreten nur aus anderen Thatsachen

erschlossen werden können und so den Anschein gewinnen, nur erschlossener Weise vollzogen worden zu sein. Dass dieselben sich als Reflexvorgänge wesentlich (was übrigens nicht allgemein anerkannt ist) von den bewussten Vorgängen physiologisch unterscheiden, geht uns hier nichts an, weil es sich hier um den unmittelbaren Zusammenhang der Thatsachen handelt: die Physiologie hingegen setzt einen Beobachter und Beobachteten voraus und eine Reihe von erschlossenen Thatsachen, die unmittelbar gar nicht gegeben sind. Am Beobachteten sind nämlich die Reflexvorgänge genau so wie die bewussten Vorgänge gegeben und ihr physiologischer Unterschied beruht darauf, dass die Reaction auf den Reiz nicht von einem Theil des Gehirnes, sondern von irgend einem andern Nervencentrum ausgeht, welche Thatsachen natürlich ebenfalls erschlossen und nicht unmittelbar beobachtet sind. Damit ist aber nicht bewiesen, dass die sogenannten Reflexcentra nicht mit Bewusstsein verbundene Bewegungen und andere Wahrnehmungen hervorrufen: das kann ja aus dem Verlauf der Nervenbahnen und den Functionen der Nervencentren nicht ersehen werden, sondern muss auf gänzlich unphysiologische Weise aus den Bewegungen und eventuell Lauten, Worten des Beobachtungsobjectes gedeutet werden; gedeutet aber kann es nur werden nach analogen Vorgängen des Beobachters selbst: daher ist die unmittelbare psychologische Beobachtung der massgebende Factor der Beurtheilung. Dieser aber scheint mir dahin zu weisen, dass sämmtliche Reflexvorgänge im Schlaf und wachen Zustande stets im Augenblicke ihres Erfolgens bewusst sind, nur eben oft keine Erinnerung zurücklassen, weil sie zu schwach sind. Daher ist auch Locke's Behauptung, man denke im Schlafe nie, sonst müsste man sich dessen erinnern, richtig und falsch. Richtig wäre sie, wenn man sich niemals dessen erinnerte, was man im Schlafe thut oder denkt, denn dessen man sich niemals erinnern kann, das kann nicht als vorhanden behauptet werden. Aber sie ist falsch, sobald es wahr ist, dass man sich an Vorgänge während des Schlafes erinnert, nur nicht immer und selten deutlich, denn dann

muss ich schliessen, dass wohl die Erinnerung, nicht aber das vergangene Datum gefehlt hat, wenn ich es erst auf einem Umwege erschliessen muss. Man kann freilich einwenden, dass auch Träume oft einen grossen Grad von Lebhaftigkeit besitzen, aber man kann das doch nur von jenen Träumen behaupten, deren man sich erinnert und nicht von jenen, deren man sich nicht oder nur halb erinnert.

Ueberdies ist Lebhaftigkeit (wie überhaupt Alles) relativ: ein Traum kann also verhältnissmässig lebhaft sein, während ihn der darauffolgende wache Zustand derart an Lebhaftigkeit übertrifft, dass er ihn sofort aus der Erinnerung vertreibt, so dass der Traum nur ein dunkles Gefühl hinterlässt.

Doch sei dem wie ihm wolle, ob nun Reflexbewegungen, instinctive Handlungen, sogenannte unbewusste Vorstellungen erschlossen sind, oder unmittelbar bewusst aber vergessen, über Bewusstseinsdaten führen auch sie nicht hinaus. Zum Schlusse muss ich noch einmal auf Lange zurückkehren, um die Meinung hintanzuhalten, als hätte ich ihn falsch verstanden oder schlecht gedeutet. Ich weiss recht wohl, dass Lange vollständig anerkennt, dass mit der physiologischen Bestimmung von Daten nicht ihre psychologische Deutung mitgegeben, dass diese vielmehr „Deutung aus unserem Bewusstsein heraus“ [1]) ist und er sagt weiter, dass wir die „unmittelbare Erkenntniss des Geistigen“ nur in unserem „Selbstbewusstsein“ haben [2]), ja er giebt sogar zu, dass die „Vorstellung von Atomen und ihren Bewegungen“ aus der Empfindung ableitbar ist, dass man also versuchen könnte, „von der Empfindung aus die Schranken des Naturerkennens zu durchbrechen“ [3]) und dass der Werthbegriff im subjectivsten Wesen des Menschen wurzle [4]); und dennoch ist er der Ansicht, dass jene Wissenschaft (Psychologie wie er sie nennt), die von der Empfindung ausgeht, nicht die Mittel in sich hat, eine exacte Wissenschaft zu werden und schliesst sie daher von der Wissenschaft aus.

---

[1]) l. c. p. 156. — [2]) l. c. p. 160. — [3]) l. c. p. 164. — [4]) l. c. p. 177.

Den Grund dafür schöpft er daraus, dass, wie schon oben erwähnt, jener Psychologie die immanente Causalität fehle. Aber jener Psychologie, die Lange mit der Geisteswissenschaft identificirt, die alles von der Empfindung aus aufzubauen hat, soll eine solche immanente Causalität fehlen? Wo ist denn jener Factor, der sie durchbrechen könnte? Die Wahrnehmung? Diese ist doch selbst in der Empfindung eingeschlossen, und da ja für Lange unmittelbar nur Empfindung gegeben und aus dieser selbst die Atomwelt ableitbar ist, so ist in der That nicht abzusehen, wo jene Unterbrechung der Causalität stattfinden soll.

Diese Unterbrechung findet auch wirklich nur für jene spezielle Psychologie im engeren Sinne statt, die sich mit dem Vorstellungs- und Gefühlsleben im Gegensatz zum Wahrnehmungsleben beschäftigt, aber ohne sie deswegen unnöthig oder unmöglich zu machen. Jene alles in sich fassende Psychologie aber muss auch immanente Causalität haben, weil nichts da ist, was sie beschränken könnte, als höchstens der unmögliche Lange'sche Grenzbegriff eines Dinges an sich, der hier bei ihm mehr als negativ sich zu äussern scheint.

Giebt es in der That einen Zusammenhang von Daten, der nicht naturwissenschaftlich erklärbar und bestimmbar ist und diese gesteht Lange zu, weswegen soll er von jeder wissenschaftlichen Behandlung ausgeschlossen sein? Weil er bisher keine exacte Bestimmung zugelassen? Nein, würde Lange sagen, weil er niemals eine solche zulassen wird, nur das Object, die Anschauung, nicht die geistigen Beziehungen lassen wissenschaftliche Bestimmung zu. Als Grund, warum nur sie allein wissenschaftliche Bestimmung zulassen, würde Lange wohl anführen, weil sie allein der Messung zugänglich sind. Hier ist aber zweierlei falsch: einmal, dass nur das der Messung (mathematischer Messung) zugängliche Wissenschaft sei. Denn dann wäre jede Wissenschaft des Allgemeinen, auch die Logik (die Lange aufrecht erhält) ausgeschlossen. Das Allgemeinste ist seiner Natur nach nicht unmittelbar anschaulich und messbar, es dürfte daher nur Spezialwissen-

schaften geben. Zweitens bedenkt Lange nicht, dass die Geisteswissenschaft so gut ihre Anschauungen hat, wie die Naturwissenschaft, ja sogar dieselben Objecte und dass es nur eine Verschiedenheit des Standpunktes ist, nach dem beide sie auffassen. Die Naturwissenschaft abstrahirt von allen Bewusstseinsbeziehungen, in denen ihre Anschauungen gegeben sind und die Geisteswissenschaft reflectirt eben gerade auf jene. Aber Lange hat immer nur jene Philosophie im Sinne, die von „werthvollen Hirngespinnsten, d. h. Ideen ausgeht, die mit der Wahrnehmungswelt nicht übereinstimmen und übersieht, dass es eine Wissenschaft geben kann, welche die Wahrnehmungswelt so gut wie die Naturwissenschaft als Grundlage ansieht, aber um daran die Bewusstseinsbeziehungen zu studiren, welche der Naturforscher voraussetzen muss, bei jedem Act seiner Forschung, ohne sie im Resultat berücksichtigen zu dürfen.

Die consequente Durchführung Lange'scher Grundsätze kann daher auch nur zu einem Selbstmord der Philosophie führen. Die Philosophie hätte dann nur nachzuweisen, dass sie nichts weiss und nichts wissen kann, um zu verhüten, dass sie wissenschaftlich benutzt wird, dann hätte sie in's Reich der Fabeln zu verschwinden. Eine solche Philosophie ist eben so trostlos wie falsch. Sie ist der Lange'sche Grenzbegriff in seinen falschen Consequenzen. Man kann ja doch nur beweisen, dass man etwas weiss, niemals aber, dass man etwas nicht weiss, denn ein solcher Beweis setzt voraus, dass man gerade das, dessen Nichtwissen man beweisen will, weiss. Das Nichtwissen ist nur bei einem Anderen nachzuweisen und setzt voraus, dass der Nachweisende das vom Andern nicht Gewusste selbst weiss. Das aber von Niemanden Gewusste als nicht gewusst nachweisen oder beweisen zu wollen, ist doch der offenbarste Widerspruch.

Der zweite Angelpunkt naturwissenschaftlicher Metaphysik ist die Atomtheorie. Es muss aber von vornherein betont werden, dass die naturwissenschaftliche Berechtigung der Atomtheorie anzugreifen ein Anachronismus wäre. Ob die Atom-

theorie zur Herstellung eines allgemeinen Zusammenhanges der einzelnen naturwissenschaftlichen Gebiete nothwendig ist, ob sie erforderlich ist, um gewisse Erscheinungen naturwissenschaftlich begreiflich zu machen, darüber hat nicht die Philosophie, sondern die Naturwissenschaft zu entscheiden, allein zu entscheiden. Aber die Naturwissenschaft gebärdet sich oft so, als ob sie die einzige Wissenschaft überhaupt, als ob mit ihr Alles entschieden wäre und dieser Behauptung muss mit Entschiedenheit entgegengetreten werden. Die Naturwissenschaft setzt immer und überall einen Bewusstseinszusammenhang voraus, ist selbst nur in einem Bewusstseinszusammenhang denkbar, während sie doch von ihrem Standpunkt aus mit voller Berechtigung von diesem Zusammenhang abstrahirt; sie sollte daher aber auch nicht vergessen, dass sie abstrahirt, dass mithin das, wovon sie abstrahirt, ursprünglich und von ihr unberücksichtigt vorhanden ist. Sie sollte daher auch bedenken, dass, was für ihr Gebiet berechtigt ist, deswegen noch keine allgemeine Berechtigung und Gültigkeit hat.

Damit im Zusammenhang steht die Frage, ob den Atomen Realität oder Wirklichkeit zuzuschreiben sei. Realität im weitesten Sinne hat aber Alles, insoferne es in irgend welcher Beziehung gegeben ist; nur das reine und als solches undenkbare Nichts hätte keine Realität, wenn es mehr als der unbeendbare Versuch wäre einen jeden immer wieder von neuem auftauchenden Inhalt zu negiren. In diesem weitesten Sinne sind Atome ebenso real und wirklich, wie die reinsten Hirngespinnste; da aber diese Realität von den Vertheidigern philosophischer und naturwissenschaftlicher Atomtheorie gewiss nicht für hinreichend gehalten werden wird, so ist es eben nöthig, die Realität näher zu bestimmen, welche jener Theorie zukommen soll. Hier ist es nun klar, dass die Nothwendigkeit, Atome zu erschliessen, keine allgemeine, für alle Gebiete menschlichen Wissens und Könnens geltende ist. Dinge, die in unserer Abwesenheit wirken, ihre wenigstens theilweise Unabhängigkeit von dem, was wir die subjective Seite der Welt nennen, fremde Ichwesen nach dem Muster unseres eigenen

müssen zwar allgemein und nothwendig von jedem erschlossen werden, niemand kann sich diesem Schlusse entziehen. Aber ist dasselbe mit den Atomen der Fall? Ist im gewöhnlichen Lebensverkehr, in der Kunst, Jurisprudenz, Philologie und in jener Psychologie, die sich auf die Association der Vorstellungen beschränkt, ein solcher Schluss für jedermann nothwendig? Ob die Atomtheorie steht oder fällt, ihre Grundlage, das Vorstellungsgebiet des gewöhnlichen Lebens, bleibt bestehen, Kunst, Sprachwissenschaft, Associationspsychologie u. s. w. werden sich wenig darum kümmern. Die Nothwendigkeit einer Atomtheorie wird also wohl auf die Naturwissenschaft beschränkt werden müssen, vorausgesetzt, dass diese selbst sie für nothwendig erklärt. Eine Theorie aber, deren Nothwendigkeit sich auf das Gebiet eines Kreises von Wissenschaften beschränkt, kann nur eine Hilfsconstruction sein, die ungemein nothwendig für ein wissenschaftliches Gebiet, dennoch keine allgemeine Geltung für sich in Anspruch nehmen darf. Man könnte zwar dagegen einwenden, dass die Resultate der Naturwissenschaften ihre Einwirkung auch auf entfernte Gebiete anderer Wissenschaften äussern; lassen wir aber auch die Berechtigung dieser Wirksamkeit ausser aller Erörterung, so äussern eben die Resultate jene Wirkung und damit ist nicht bewiesen, dass auch die Mittel, durch welche jene erreicht werden, eben nothwendige Mittel für jede Wissenschaft sind. Allerdings ist die Nahrung für den Dichter von grosser Wirksamkeit, selbst für seine Dichtung, aber daraus folgt nicht, dass der zur Nahrungsbereitung nothwendige Kochlöffel auch eine bei der Dichtung selbst zu berücksichtigende Grundlage bilde, d. h. dass man mit Hilfe des Kochlöffels zu dichten habe.

Es wird daher von mir die Atomtheorie nicht, insoferne sie eine naturwissenschaftliche Forderung ist, einer Kritik unterzogen, sondern insoferne sie als philosophisches Postulat auftritt. Hingewiesen aber muss darauf werden, dass die philosophische Atomistik das historische Prioritätsrecht vor der naturwissenschaftlichen hat, indem sich die Naturwissenschaft jener zu ihren Zwecken bemächtigt hat. Das scheinen alle

Jene zu vergessen, die in blindem Hasse jede Philosophie von sich abweisen und ohne es zu wissen, sich ihrer dennoch bedienen.

Die einzige Frage aber, die man gegenüber der philosophischen Atomistik erheben kann, ist die Frage nach der Art ihrer Realität: denn die Versicherung, dass die Atome nothwendig zum Zwecke naturwissenschaftlichen allgemeinen Zusammenhanges der Erscheinungen angenommen werden müssen, giebt ihnen nur die Realität einer naturwissenschaftlichen Hilfsconstruction, mit der sich die Anhänger der Atomistik wohl schwerlich begnügen werden. Es muss also festgestellt werden, welche bestimmte Seinsart den Atomen selbst zukommen soll. Nun wird freilich Realität in jedem philosophischen Systeme in einer bestimmten und nicht in der vorhin erwähnten allgemeinsten Bedeutung gebraucht, da aber jedes philosophische System einen anderen Begriff der Realität hat (sonst würde es nur ein System geben, könnte man sich darüber einigen), so müsste man die Atomtheorie eigentlich im schillernden Lichte jener verschiedenen Philosophien betrachten, was eigentlich einer Kritik der verschiedenen philosophischen Systeme gleich käme. Da dieses unthunlich ist, so will ich negativ jene Realität feststellen, die den Atomen nicht zukommen kann und dieses nachzuweisen suchen, dadurch wird auch indirekt die Bedeutung der Realität der Atome in den einzelnen Systemen widerlegt oder bestätigt sein. Die Realität nun, welche den Atomen meiner Meinung nach nicht zukommen kann, ist jene, die sich über das Bewusstsein hinaus erstrecken und zugleich die Qualität seiner Daten erzeugen soll. Um nun zu beweisen, dass die Atome eine solche causale Erklärung der Bewusstseinsthatsachen zu geben nicht im Stande sind, ist nur nachzuweisen nöthig, dass sie selbst allen ihren Elementen nach aus Bewusstseinsthatsachen bestehen, mithin ein Entstehen jener elementaren Bewusstseinsdaten aus Daten ausserhalb alles Bewusstseins nicht erklären können, weil sie jene elementaren Daten stets selbst schon voraussetzen müssen.

Die Atome werden aber in zweierlei Weise bestimmt: einmal als abstracte in concreto gar nicht vorstellbare Wesen, die aber trotzdem eine über blosse Abstractionen hinausreichende Realität haben sollen; und das andere Mal als zwar concret bestimmte Wesen, bei denen aber ihre concrete Bestimmtheit nicht in Rechnung gezogen zu werden braucht.

Die Trennung dieser beiden Arten von Atomen ist aber nur eine scheinbare, beide laufen auf dasselbe hinaus: denn es ist ganz unmöglich, etwas nur in abstracto zu denken, ohne es an einem Concretum, einer Anschauung zu denken. Wer dieses leugnet, der führt wieder das reine Denken, das sich nur in Begriffen bewegen soll, in die Philosophie ein. Freilich, wer ein solches rein begriffliches Denken aufrecht erhalten will, wird kaum widerlegt werden können, denn man kann ihm eben nur entgegnen, dass man es bei sich selbst nicht zu finden vermag und ihn bitten, einem den Weg zur Auffindung zu zeigen. Aber jeder, der vorurtheilslos an die Sache herangeht, muss zugeben, dass blosse Begriffe ohne entsprechende Anschauung reine Worte ohne Sinn sind. Dann aber unterscheiden sich diese beiden Arten von Atomen nicht, denn in dem ersten Falle muss ich sie ebenfalls in irgend welcher concreter anschaulicher Weise als materielle Punkte oder irgendwie sichtbare Sphären vorstellen, nur dass ich eben von diesen sinnfälligen Daten abstrahire und nur auf gewisse mit diesen sinnfälligen Daten gegebene Beziehungen reflectire; ich thue also genau dasselbe, was im zweiten Falle ausdrücklich verlangt wird. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen beiden Arten von Atomen, der freilich etwas verdeckt ist.

Werden den Atomen gewisse abstracte Eigenschaften und Beziehungen zugeschrieben, so giebt man freilich, wenigstens meistens zu, dass diese Beziehungen nur an der Anschauung gedacht werden können, aber den Atomen an und für sich unabhängig von unserem Denken, sollen nur jene abstracten Eigenschaften und Beziehungen, nicht aber ihr anschaulicher, concreter Zusammenhang zukommen, während im zweiten Falle auch diese ihre concreten Bestimmungen in die Transcendenz

versetzt werden. Es hat aber gar keinen denkbaren Zweck, den Atomen im ersten Falle an und für sich nur gewisse abstracte Eigenschaften, etwa ausdehnungsloser Punctualität und gesetzmässiger Bewegung zuzuschreiben, wenn diese Punctualität und Bewegung eben nur am concreten Anschaulichen denkbar ist, denn das Maassgebende ist ja dann doch die Anschauung, weil, was nicht an der Anschauung denkbar ist, überhaupt nicht gedacht und daher auch nicht behauptet und verwendet werden kann. Und was für eine Existenz sollen jene abstracten Bestandtheile für sich führen? Die Existenz concreter Wesen? Heisst das nicht den Begriff von Abstractum und Concretum vollständig verwirren, wenn man dem Abstractum eine concrete Daseinsweise unabhängig von allem denkbaren Concreten zuschreiben will?

Nimmt man aber trotz dieses Einwandes, um wenigstens den früheren Verwirrungen zu entgehen, an, dass die Atome in ihrer vollen Concretheit, aber ausserhalb alles Bewusstseinszusammenhanges bestehen, nur dass viele ihrer Eigenschaften nicht in Rechnung kommen, dann ist nicht zu begreifen, wie sich die sinnfälligen Bewusstseinsdaten erklären sollen, wenn sie das schon in sich enthalten, was sie in ihrer Wirkung erzeugen sollen. Denn haben sie Farbe, Härte, Gestalt, geben sie Töne von sich u. s. w., dann erscheint die Frage nach der Entstehung von Farbe, Tastempfindung, Ton u. s. w. nur zurückgeschoben und nicht erklärt. Man kann freilich dagegen einwenden, man wolle nicht Farbe, Härte, Ton in ihrem Entstehen an sich erklären, sondern nur ihr Entstehen in uns. Aber es ist nicht abzusehen, was Farbe, Härte u. s. w. an sich bedeuten soll: eine Farbe, die niemand sehen kann, eine Härte, die niemand empfinden kann, weil ja die Atome die empfundene Härte und Farbe selbst erst erzeugen sollen: d. h. doch wirklich, das Unsichtbare färbig und das Untastbare hart nennen. Dabei aber werden alle diese sinnfälligen Eigenschaften nicht, insoferne sie an und für sich, sondern insoferne sie gedacht und vorgestellt sind, zu irgend welcher Erklärung verwendet werden können, diese Eigenschaften an

und für sich wären also vollständig nutzlose Doppelgänger der Eigenschaften für uns. Ob also die Atome abstract oder concret gefasst werden, sie bestehen stets aus Bewusstseinsdaten, aus Anschauungen innerhalb des Bewusstseins, aus dem kein Ausgang möglich ist. Gut, könnte man sagen, lassen wir die Transcendenz der Atome fahren, aber nehmen wir für sie die Existenz ihres nothwendigen Erschlossenseins zum Behufe der Erklärung der Entstehung aller Sinnesqualitäten in Anspruch. Sagen wir, wir sind durch aufmerksame Beobachtung der Erscheinungen genöthigt, eine Welt räumlicher Beziehungen und Bewegungen anzunehmen, als Grund der unmittelbar uns erscheinenden Welt. Aber Beziehungen räumlicher Art, Bewegungen sind nicht denkbar ohne irgend welche Sinnesqualität, ohne einen qualitativ bestimmten Raum. Denn eine Bewegung oder räumliche Beziehung eines Unsichtbaren und Untastbaren ist nicht zu erschliessen, weil überhaupt gar nicht zu denken. Dann aber wäre es nothwendig, für die so erschlossene Qualität der Sicht- oder Tastbarkeit der Atome, wieder Atome zweiter Ordnung zu erschliessen, um sie erklären zu können und da diese Atome denn doch auch wieder eine von jenen Qualitäten besitzen müssten, so ginge das so fort bis in's Unendliche, ohne dass es in der That zu einer Erklärung der Entstehung der Farbe oder der Tastqualitäten käme [1]). Noch steht vielleicht ein Ausweg offen, um die Atomtheorie zu retten. Man könnte sagen: die Atome sind nicht als Ursachen der unmittelbaren Erscheinungswelt zu erschliessen, sondern nur als ihnen paralelle Vorgänge. Es ist bei näherer Betrachtung der Thatsachen die Nothwendigkeit gegeben, eine rein mechanische Welt der Atome aufzubauen, mit welcher parallel und analog die unmittelbare psychische Welt sich verhält. Freilich sind beide Welten im Bewusstsein gegeben, das hindert aber nicht, eine gegenseitige Abhängigkeit derselben zu erschliessen.

---

[1]) Ueber einen ähnlichen regressus in ind. siehe Lange l. c. p. 202.

Aber wenn diese erschlossenen mechanischen Vorgänge als Bewusstseinsvorgänge anerkannt werden, dann wird es natürlich nothwendig, für sie als psychische Vorgänge wieder Atomvorgänge zweiter Ordnung zu erschliessen, die sich ebenfalls als Bewusstseinsvorgänge entpuppen werden und daher zu einem regressus in indefinitum führen, was immer ein bedenkliches Zeichen ist. Dazu kommt aber noch, dass diese Nothwendigkeit eine solche Atomwelt zu erschliessen eben nur für die Naturwissenschaften gilt, während der Zwang einer solchen Erschliessung für Erkenntnisstheorie und Psychologie nicht nur nicht vorhanden ist, sondern sogar zu den grössten Unzukömmlichkeiten führt. Die Naturwissenschaft abstrahirt ja von den Bewusstseinsbeziehungen, in denen Alles gegeben ist, und muss sich daher nach anderen Beziehungen räumlich-zeitlicher Art umsehen, um einen Zusammenhang der Erscheinungen herzustellen.

Da aber die Philosophie gerade auf die Bewusstseinsbeziehungen reflectirt, so entfällt für sie die Nothwendigkeit eines künstlichen Bindemittels der Erscheinungen, welches sie in den unmittelbar vorhandenen Bewusstseinsbeziehungen gegeben vorfindet.

In Verbindung mit dem Atombegriff steht der Begriff der Materie und Kraft. Die Atomwesen in ihrem Zusammen sollen ja „die Materie“ ausmachen, ihre gesetzlichen räumlich-zeitlichen Veränderungen, die Kraft. Auch hier sind Widersprüche nicht zu vermeiden. Sind die Atome concret gedacht, dann sind sie selbst schon Materie, d. h. ein räumliches Zusammen sinnlicher Qualitäten und es entsteht die Frage, aus welchen weitern Bestandtheilen denn diese materiellen Atome bestehen, was zu einem regressus in indefinitum führt[1]). Gesteht man aber zu, dass man nur gewisser Beziehungen in abstracto bedarf, im übrigen aber sich um die Beschaffenheit der Atome nicht kümmert, dann hat man zugegeben, dass man Abstractionen zu bestimmtem Zwecke vollzogen hat, und die Existenz solcher

[1]) Siehe Lange l. c.

Abstractionen, ja ihre Nothwendigkeit für gewisse Gebiete der Wissenschaft kann anerkannt werden, nur ist damit eben wieder die Empfindung in ihrer vollen Sinnlichkeit vorausgesetzt und keineswegs aus jenen Abstractionen deducirbar.

Fasst man die Atome aber im abstracten Sinne ausdehnungsloser Punkte, dann ist es überhaupt völlig unbegreiflich, wie aus ihnen ausgedehnte qualitative Materie entstanden gedacht sein soll. Derartige Punkte sind zwar nicht „Nichtse" und „räumliche Ausdehnung", ist auch keine „wesentliche Categorie der Existenz[1]), das muss vollständig zugestanden werden; aber es handelt sich um die bestimmte Existenzart überhaupt. Sollen diese Punkte Abstractionen sein und nur Abstractionen, dann ist ihnen eine solche Existenz zuzugestehen und sie ist auch ganz begreiflich. Sollen aber solche ausdehnungslose Punkte mehr als Abstractionen sein, sollen sie eine concrete oder transcendente Existenz haben, so kann dies auf keine Weise zugegeben werden. „Concret" und „anschaulich" sind Wechselbegriffe, was in keiner unmittelbaren oder erschlossenen Weise anschaulich ist, kann auch nicht concret sein; und es hiesse die Begriffe des Concreten und Abstracten vollständig verwirren, ausdehnungslosen Punkten eine concrete Existenz zuschreiben zu wollen. Sollen aber diese Punkte eine transcendente, von allem Bewusstsein unabhängige Existenz haben, dann sind eben wieder alle Widersprüche der Transcendenz vorhanden und das Problem scheint zurückgeschoben, denn die Frage nach der bestimmten Existenz solcher ausdehnungsloser Punkte ist als transcendent weiter gar nicht discutirbar; soweit sie aber discutirbar ist, fällt sie in's Bewusstsein und hier muss eine klare Antwort auf die Frage möglich sein, ob jene Existenz abstracter oder concreter Art ist. Es ist kein Zweifel, dass die Antwort dahin ausfallen muss, dass jene Atome Abstractionen sind. Dann aber ist von vornherein klar, dass aus dem Abstractum nicht das deducir-

---

[1] Fechner: Ueber die physik. und philos. Atomtheorie p. 154.

bar oder zusammensetzbar ist, von dem man eben abstrahiren musste, um zu jenem Abstractum zu gelangen: die Anschaulichkeit. Wie soll aus ausdehnungslosen abstracten Punkten der concrete anschauliche Raum die concrete Materie entstehen.

Man kann nicht einwenden, darin sei keine Schwierigkeit vorhanden, auch „eine Gesellschaft werde aus Personen gebildet, die nicht selbst eine Gesellschaft sind, ein Baum werde aus Zellen gebildet, denen der Begriff des Baumes noch fern liegt", und dann bestimme man, „ja auch die Ausdehnung und den Umriss eines Waldes nicht durch die Ausdehnung und den Umriss der Stämme, woraus er besteht, sondern des Platzes, den sie in ihrer Gesammtheit einnehmen", so könnten auch einfache Wesen ohne Dichtigkeit dichte Körper bilden [1]). Denn diese Beispiele stimmen nicht zu dem, was sie beweisen sollen: die Anschaulichkeit der Gesellschaft, des Raumes, des Waldes hat zur Voraussetzung die Anschaulichkeit der Theile, aus denen sie bestehen und es entsteht also nicht aus etwas Einfachem, Anschauungslosem, etwas zusammengesetztes Anschauliches, sondern aus Anschaulichem Anschauliches, aus Concretem Concretes, aus Räumlichem Räumliches, es ist also somit nicht erklärt und nicht erklärbar, wie aus Abstractem Concretes, aus Ausdehnungslosem Räumliches entstehen soll.

Nur wenn ein concreter anschaulicher Wald aus lauter abstracten, ausdehnungslosen Begriffen von Räumen zusammengesetzt sein könnte, würden diese Beispiele etwas beweisen; so aber bleibt der ausdehnungslose Punkt eine Abstraction aus dem qualitativ bestimmten Raum, den er voraussetzt, um überhaupt denkbar zu sein und den er daher nicht bilden kann, weil er seine bestimmte Existenz nur dadurch hat, dass er an ihm gedacht ist. Ebenso verhält es sich mit dem Kraftbegriff. Auch dieser wird oft concret gefasst von allen Jenen, die sich des beliebten Schlagwortes bedienen, dass Kraft und Stoff die Grundlage aller Dinge bilde, und somit die Kraft, die nur ein

---

[1]) Fechner l. c. p. 153.

Ausdruck für gesetzliche Beziehungen innerhalb der Veränderungen ist[1]), als etwas auffassen, das Veränderungen erst erzeugen soll. Aber eine solche Kraft ist nie gegeben, sondern nur die Veränderungen selbst, aus denen die Bedingungen abstrahirt werden, unter denen sie eintreten. Die gesetzmässige Nothwendigkeit ihres Eintretens unter diesen Bedingungen, also eine reine Abstraction ist eben die Kraft. Wenn gesagt wird, der Magnet hat Anziehungskraft, so heisst das nichts anderes, als dass unter gewissen Bedingungen, die sowohl in ihm als ausserhalb seiner liegen, eine Hinbewegung von Eisentheilen zu seinem magnetischen Pole stattfinden wird. Dieses ist die Grundlage des magnetischen Kraftbegriffes, er ist nichts anderes als die Abstraction des Gesetzes aus dieser Art von Veränderungen, oder eine Art der Gesetzmässigkeit der Veränderungen. Diese Arten der Gesetzmässigkeit stehen unter einander wieder im Zusammenhang und wird es einmal möglich sein, eine oberste Gesetzmässigkeit festzustellen, von der alle anderen Unterarten sind, dann hat man die Grundkraft aller Erscheinungen gefunden, die nichtsdestoweniger eine Abstraction ist, nur denkbar an anschaulichen Veränderungen, daher sie voraussetzend und nicht sie zusammensetzend. Daher ist es auch unmöglich, den Kraftbegriff allein an die Stelle des Begriffs der Materie zu setzen. Denn Kraft ist eine gesetzliche Beziehung und diese ist nicht denkbar ohne Beziehungspunkte, deren Beziehung sie eben ist. Diese Beziehungspunkte mögen nun in der abstractesten Weise bestimmt werden, denkbar sind sie immer nur am Anschaulichen, Concreten. Wenn es daher auch möglich wäre (was gar nicht der Fall sein kann), Kraft und Materie ohne anschauliche, concrete Vorgänge zu denken, so wäre es unmöglich, diese concreten Vorgänge aus jenen zu deduciren oder zusammenzusetzen, weil Anschauliches aus Anschauungslosem weder zusammensetzbar noch deducirbar ist. Materie ist eben der oberste Gattungsbegriff des Anschaulichen, Concreten überhaupt, wobei natürlich von der bestimmten Art

---

[1]) Siehe darüber Fechner l. c. p. 120.

der Concretheit abstrahirt, sie aber eben damit vorausgesetzt ist[1]). Fassen wir also das Gesagte zusammen, so ist die Grundlage der Materie: der qualitativ bestimmte, also anschauliche, concrete Raum, die Grundlage der Kraft: die concrete Veränderung in ihrer Gesetzmässigkeit.

Diese Grundlagen sind das ursprünglichst Gegebene und können niemals aus etwas Anderem deducirt oder zusammengesetzt werden, weil dieses Andere sie stets schon voraussetzt, nur an ihnen denkbar ist. Die Naturwissenschaft mag sich daher zu ihren Zwecken, welchen Begriff von Materie und Kraft immer aus diesen Grundlagen abstrahiren, sie kommt niemals über dieselben hinaus. Es ist wahrscheinlich, dass die Naturwissenschaft die Qualität der Tast- und Muskelempfindung, das „Handgreifliche"[2]) zur Grundlage ihres Begriffes der Materie auswählen wird, weil der so bestimmte Raum die Grundlage aller Messung bildet, und die Naturwissenschaft ihrem Standpunkt gemäss die räumlich-zeitliche Beziehung an die Stelle aller andern Beziehungen setzt. Für die Erkenntnisstheorie ist aber die naturwissenschaftliche Fassung dieses Begriffes nicht maassgebend, weil sie vom umfassendsten Standpunkte den Zusammenhang alles Gegebenen zu betrachten hat, für sie also die räumlich-zeitliche Bestimmung nur eine, wenn auch eine wichtige Seite des Gegebenen ist. Die qualitative Bestimmtheit des Raumes durch die Gesichtsempfindung würde ebenfalls zum allgemeinsten Begriff der Materie hinreichen, und sie müsste die Grundlage für Jenen bilden, der (wenn das physiologisch möglich wäre), aller Tast- und Muskelempfindung entbehrte.

Und nun noch einige Worte über das Verhältniss von Philosophie und Naturwissenschaft im Allgemeinen. Jeder Versuch einer genaueren Bestimmung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe führt zu philosophischen, richtiger er-

---

[1]) Vergl. Lange l. c. p. 205 ff. u. 215 ff., dann Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, p. 586 ff. und Avenarius, Philosophie als Denken d. Welt u. s. w. p. 63. — [2]) Fechner l. c. p. 105 ff.

kenntnisstheoretischen Erörterungen: ein Zeichen, dass Erkenntnisstheorie und Naturwissenschaft nicht völlig von einander isolirte Wissenschaften sind. Es würde jedoch falsch sein, daraus schliessen zu wollen, dass etwa die Naturwissenschaft auf der Philosophie, oder die Philosophie auf der Naturwissenschaft aufgebaut werden müsste: denn Anatomie und Physiologie haben noch viel innigere Berührungspunkte, ohne dass desswegen die Physiologie rein aus der Anatomie heraus (oder umgekehrt) entwickelt werden könnte. Diese Berührungspunkte kommen vielmehr nur daher, weil alle Wissenschaften ihre Grundlage in einer Welt unmittelbar gegebener Daten haben, die sie freilich von oft ganz verschiedenen Standpunkten aus betrachten und bestimmen. So ist es auch der Fall mit der Erkenntnisstheorie und Naturwissenschaft. Die Erkenntnisstheorie betrachtet die Welt, insoferne dieselbe in einem unmittelbaren Bewusstseinszusammenhang gegeben ist. Es ist das der umfassendste Standpunkt, der alle anderen in sich enthält, denn Alles ist in Bewusstseinsbeziehungen gegeben, nichts ohne sie. Sie betrachtet daher auch die erschlossene, nicht unmittelbar gegebene Welt der Wahrnehmung, insoferne sie in Bewusstseinsbeziehungen, also dennoch unmittelbar im Schluss und Associationsvorgang als Reproduction gegeben ist. Die Naturwissenschaft hingegen abstrahirt eben von jenem überall vorhandenen Bewusstseinszusammenhang und reflectirt nur auf die räumlich-zeitliche Bestimmtheit, den räumlich-zeitlichen Zusammenhang des Bewusstseinsinhaltes zum Zwecke der Möglichkeit einer genaueren Voraus- oder Rückbestimmung desselben, welche beiden Factoren sich ja wechselseitig unterstützen. Die Naturwissenschaft muss also auch davon abstrahiren, dass auch diese ihre Forschungen, sowie Resultate, Bewusstseinsvorgänge und Inhalte sind, weil eine solche Reflexion nur störend auf den Gang räumlich-zeitlicher Bestimmungen der Erscheinungen einwirken müsste.

Daher betrachtet sie die Welt, insoferne dieselbe wahrgenommen ist, und abstrahirt von allen Beziehungen, die durch Reproduction und Gefühlsleben bestimmt werden: denn

Reproduction und Gefühl als solche erscheinen als Bewusstseinsdaten, während man bei der Wahrnehmung von vornherein davon abstrahirt, dass sie als Bewusstseinsdatum gegeben ist. Freilich muss die Naturwissenschaft sich bei jedem Schritte der Reproductionen bedienen und vermag auch die Gefühle nicht auszuschliessen, aber die ersteren werden nur berücksichtigt, insoferne sie vergangener Wahrnehmungsinhalt und nicht insoferne gegenwärtige Reproductionen sind.

Dass die gebrauchten Reproductionen vergangene Bewusstseinsdaten sind, davon wird ebenfalls abstrahirt und so durch Schlüsse und Ergänzungen eine Welt der Wahrnehmung hergestellt, die zwar unmittelbar so nie existirt, sondern stets der Reproductionen bedarf, die aber doch einen räumlich-zeitlich bestimmbaren Zusammenhang besitzt. Demgegenüber hat die Erkenntnisstheorie darauf hinzuweisen, dass die Erscheinungen noch einen anderen als jenen zum Theil erschlossenen räumlich-qualitativen Zusammenhang besitzen, der unmittelbar und stets gegeben ist, den Bewusstseinszusammenhang, in welchem auch der ganze erschlossene naturwissenschaftliche mitenthalten ist. Die Bewusstseinswelt als solche ist also allumfassend, es ist nicht möglich, sie aus etwas Anderem abzuleiten, denn sie fasst Alles in sich.

III. Capitel.

Das Ich und der Solipsismus.

I. Die Transcendenz des Ich. Wir haben gefunden, dass Alles im Bewusstseinszusammenhang beschlossen ist, so dass die alleinige Forderung über denselben hinauszugehen, eine Forderung in's Leere ist. Wir haben dieses weiter auf Seite des transcendenten Objectes nachgewiesen und darauf aufmerksam gemacht, dass jeder Inhalt, jedes Datum,

das Moment des Bewusstseins fordere; wir werden jetzt den umgekehrten Weg zu gehen haben und nachweisen müssen, dass jedes Bewusstseinsmoment seinen Inhalt fordert, dass es ohne einen solchen Inhalt gar nicht constatirbar ist. Man denke sich sämmtliche Sinnesqualitäten (Ton, Farbe, Tastempfindung, Geruch, Geschmack) hinweg, dann entfällt von selbst der Raum und die Zeit, sowohl als Vorstellung wie als Wahrnehmung, es entfällt jede Art von Gefühlen, die an und für sich ohne Anlehnung an ein sinnfälliges Datum nicht vorhanden sein können. Mit anderen Worten, das Bewusstsein wird jedes Inhaltes entleert. Es entsteht nun die Frage, was ist dieses jedes Inhaltes entleerte Bewusstsein, welche Seinsart kommt ihm zu? Soll thatsächlich jeder Inhalt, jedes Datum fortgedacht werden, so ist es unmöglich, trotzdem ein Bewusstsein festhalten zu wollen, das ein Bewustsein von Nichts ist. Schon im Begriff „fortdenken“ als solchen liegt es, ein irgendwie bestimmtes Datum zu haben, von dem man irgend etwas Anderes fortdenkt; läugnet man nun jedes irgendwie bestimmte Datum, indem man Alles fortdenken will, so fordert man eine Unmöglichkeit, nämlich etwas vom Nichts fortzudenken, als ob das Nichts, das reine vollständige Nichts überhaupt denkbar wäre. Man kann dagegen zwar einwenden, dass ja doch das Bewusstsein übrig bleibe, von dem man Alles übrige fortdenke, aber mit einem solchen Bewusstsein verhält es sich wie mit dem farblosen und untastbaren Baume, es ist in keiner Beziehung irgendwie bestimmbar und man kann doch unmöglich die Existenz von etwas behaupten, das in keiner Beziehung bestimmbar ist.

Das ganz unbestimmte Etwas hat nur Sinn durch die Erwartung seiner einstigen Bestimmung, und das ganz unbestimmte Bewusstsein hat nur seinen Sinn an einer Bestimmung, an einem Inhalt, von dem abstrahirt wird, der zwar vorhanden ist, den man aber zu dem Zwecke, den man im Denken verfolgt, nicht in Rechnung zu ziehen braucht. Das Bewusstsein ist nur charakterisirbar durch seinen Inhalt, es ist nichts für sich, weder als Ding noch als Eigenschaft. Das

wird trotzdem so sehr übersehen, dass man das Bewusstsein gleichzeitig zum Ding und zur Eigenschaft macht. Als Ding nennt man es Seele, Ich, geistiges Wesen, Geist u. s. w., als Eigenschaft fasst man es auf als die Fähigkeit dieses Dinges, sich anderer Dinge bewusst zu sein oder zu werden. Frägt man nun nach der näheren Beschaffenheit dieses Dinges, so wird dieselbe entweder negativ (die Seele ist einfach unräumlich, unsterblich u. s. w.) oder durch den die Seele erfüllenden Inhalt angegeben. Das Ding also, welches allen Inhalt in sich fassen soll, lässt sich entweder gar nicht oder nur durch eben diesen Inhalt charakterisiren. Es ist also, soweit es zur Lösung irgend eines Problems benutzt werden soll, vollständig unnütz: denn aus solchen reinen Negationen lassen sich eben wieder nur reine Negationen ableiten, aber niemals ein positives Factum. Man hat freilich versucht aus der Einfachheit der Seele ihre Unsterblichkeit abzuleiten, die wenigstens zum Theil ein positives Datum wäre. Die Einfachheit selbst aber ist immer sehr unklar gefasst worden: bald als Gegensatz zum Raum als Unräumlichkeit, bald als punctuelle, also doch räumliche Existenz, bald als irgend welche einfache Kraft, die freilich immer wieder nur durch Bewusstseinsdata, also ihre angeblichen Resultate charakterisirt wurde. Ebenso unklar war der Begriff der Unsterblichkeit: bald sollte er nur die Unzerstörbarkeit eines Wesens bedeuten, ohne nähere Bestimmung dieses Wesens selbst, bald die Unzerstörbarkeit des Denkens oder Bewusstseins dieses Wesens, oder endlich die Unzerstörbarkeit der Erinnerungen dieses Wesens, und diese Bedeutungen wurden oft, wenn auch ohne Absicht, mit einander vertauscht und eine der anderen untergeschoben. Wird nun die Einfachheit als Unräumlichkeit aufgefasst, dann folgt wohl daraus die räumliche Unzerstörbarkeit eines solchen einfachen Wesens, nach dem alten Grundsatze, wo nichts ist, hat auch der Kaiser das Recht verloren, wenn kein Raum da ist, kann auch keiner zerstört werden, aber es folgt daraus weder die Unsterblichkeit jenes Wesens in Bezug auf sein Bewusstsein, noch in Bezug auf seine Erinnerungen. Dasselbe gilt, sobald die Seele als

punctuelle Existenz aufgefasst wird, mit dem Unterschied, dass hier noch die Ungereimtheit hinzutritt: eine Abstraction, wie die eines Punktes, als ein Concretum zu fassen und zu behandeln. Fasst man die Seele aber etwa als die Kraft auf, welche die Bewusstseinsinhalte aus sich selbst erzeugt, dann ist sie zwar nach jenem Grundsatze räumlich unzerstörbar, aber sie braucht deswegen ihrer Intensität nach nicht unvernichtbar zu sein — die Kraft kann abnehmen bis zu Null, worauf ja schon Kant hingewiesen hat. Aus der Einfachheit haben sich also bisher nur rein negative Bestimmungen ergeben und die Sachlage wird nicht besser, wenn man die Einfachheit, als die reine Negation aller Bestimmtheit überhaupt fasst, dann kann daraus höchstens nur folgen, dass ein solches einfaches Wesen seiner Unbestimmtheit gemäss auch vollständig unbestimmbar ist: das Resultat ist also wieder rein negativ. Man kann also an diesen Beispielen bemerken, dass das Ding, welches Bewusstsein haben soll, so weit es bestimmt wird, in das Bewusstsein fällt, so weit es aber nicht bestimmt werden kann, auch zu gar keinen Resultaten verwendbar ist.

Aber es ist auch ganz sinnlos, von einem Dinge oder Wesen sprechen zu wollen, das Bewusstsein hat. Wenn wir im gewöhnlichen Sinne von einem Dinge sprechen, so verstehen wir darunter einen Zusammenhang von Daten, dessen Gesetz und Verhältnisse zu anderen derartigen Zusammenhängen uns bekannt ist. Was soll aber dieses Wort bedeuten, sobald wir von jedem Datum und Bewusstseinszusammenhang zu abstrahiren haben? Was soll man sich unter diesem Worte denken! Denken? Ja, man darf sich, streng genommen, unter diesem Wort gar nichts denken, denn jedes Denken fordert Bewusstseinsbeziehung und jenes Wort soll die Ursache alles Bewusstseins und Denkens bezeichnen.

Stets müssen wir das Denken als Bewusstseinsbeziehung voraussetzen, mögen wir welche Behauptung positiver oder negativer Art auch immer machen. Daher giebt es auch kein Wesen das denkt, denn dieses Wesen kann doch wieder nur gedacht sein und setzt daher das voraus, was es erklären will.

Dass wir trotzdem stets das Ich, die Seele, den Geist u. s. w. in einer Art und Weise gebrauchen, wie andere Dinge sinnlicher Art, kommt nur daher, dass wir Abstractionen unsinnlicher Art sehr schwer ohne eine Art Versinnlichung, ohne Verknüpfung mit einem sinnlichen Datum festzuhalten vermögen. Dadurch wird jene Abstraction verwechselt mit dem sinnlichen Datum selbst, wenigstens so innig mit ihm verschmolzen, dass es selbst zum sinnlichen Ding wird: daher ist in der vorphilosophischen Zeit und auch noch später die Seele ein sinnliches Ding: eine Luftart, ein Hauch oder etwas dergleichen.

Untersucht dann eine spätere Kritik den richtigen Gebrauch, der von jenem Begriffe gemacht wird, so kommt sie freilich dazu, ihn in lauter Abstractionen auflösen zu müssen, wobei sie sich vergeblich bemüht, den concreten Dingcharakter für die Seele noch zu retten; und da sie nach dem Seelending innerhalb der Bewusstseinswelt als solcher nicht forschen kann, weil es die Ursache derselben sein soll, so bleibt ihr nur der Ausweg übrig, es in die Transcendenz zu versetzen, wo es zwar nichts erklärt, aber auch weniger stört und sogar hie und da zur freilich scheinbaren Lösung unbequemer oder heiklicher Fragen gebraucht werden kann.

Vielleicht wird man noch geneigt sein, den Dingcharakter der Seele durch den Hinweis auf das Gedächtniss retten zu wollen: die Seele als Repositorium der Erinnerungsbilder aufzufassen. Wo sollten denn sonst die Erinnerungen hinkommen, wenn keine Seele da wäre, aus der man sie zu geeigneter Zeit wieder hervorholen könnte? Aber was sollen jene deponirten Erinnerungsbilder oder Vorstellungen sein. Vorstellungen, thatsächliche Vorstellungen sind sie nicht, sie sind vielmehr Ursachen dafür, dass Vorstellungen wieder in's Bewusstsein treten. Man beliebt daher, ihnen den Namen von unbewussten Vorstellungen zu geben. Frägt man nach der Beschaffenheit dieser unbewussten Vorstellungen, so wird man natürlich auf ihre bewussten Namensgenossen verwiesen und frägt man nach den Bedingungen ihres Bewusstwerden, so wird

man mit Verhältnissen bekannt gemacht, welche jene Vorstellungen zur Zeit ihres Bewusstseins in Bezug auf andere Vorstellungen inne hatten, und welche eben die Bedingungen zu ihrem Wiedererscheinen abgeben. Man kann noch andere Fragen thun und wird ohne Zweifel aus dem Vorrathe der eben bewussten Vorstellungen mehr oder minder befriedigende Antworten erhalten. Jene unbewussten Vorstellungen sind also die bewussten selbst, nur abstrahirt man von ihrem jetzigen Gegebensein und reflectirt auf die Bedingungen ihres künftigen Wiedererscheinens, welche Bedingungen man natürlich nicht aus den Zeiten, da sie fehlten, sondern aus jenen, in welchen sie da waren, abstrahirt. Die unbewussten Vorstellungen sind also die bewussten, gedacht als in der Zukunft verschwindende und wiedererscheinende. Aber die verschwundenen Vorstellungen sind nur zu denken, wie man etwa Nicht-roth oder Nicht-blau denkt: d. h. man stellt eben roth oder blau vor mit dem sie begleitenden Gedanken, diese Inhalte wären nicht in gewissen Beziehungen zu anderen zu denken oder denkbar, so ist auch die unbewusste Vorstellung roth, die bewusste mit dem begleitenden Gedanken von allen ihren jetzigen Beziehungen zu abstrahiren und sie nur zu betrachten, insoferne sie künftig einmal wiedererscheinen kann. Es ist mithin die unbewusste Vorstellung, soweit sie von der bewussten verschieden ist, eine Abstraction, eine Abstraction sehr eigenthümlicher Art, die auf die Zukunft reflectirt. Die Abstraction verschmilzt natürlich, oder vielmehr ist ein Theil der gegenwärtig bewussten und ihrer Beziehungen und kann ohne die bewusste Vorstellung nicht gedacht werden, also auch keine irgendwie geartete Existenz haben. Es ist daher nicht nur unmöglich, unbewusste Vorstellungen, die nicht an bewussten gedacht werden sollen, zu constatiren, sondern sie sind auch ganz nutzlos, weil sie als thatsächlich unbewusste in keiner Beziehung verwerthbar sind. Dann ist aber auch die Seele als Repositorium für solche Erinnerungen weder constatirbar, noch von irgend welchem Nutzen, denn da dieses Repositorium nur für die thatsächlich unbewussten Vorstellungen nothwendig

war, diese aber durch die bewussten ersetzt worden sind, ist es unnöthig; für die thatsächlich unbewussten wäre es nicht constatirbar und vollständig sinnlos, da es jede seiner Bestimmungen doch wieder aus dem Bewusstseinsinhalt nehmen müsste. Man pflegt aber noch einen anderen Grund für die Dinghaftigkeit des Ich für seine Selbständigkeit anzuführen: dieser beruht auf der Einheit und Identität des Ich gegenüber dem Wechsel aller übrigen Data. Das Ich ist immer eines und dasselbe, mag es mit welchen Inhalten immer erfüllt sein. Der Greis fühlt sich als dasselbe Ich, das er als Knabe war, wenn auch die Gefühle und Vorstellungen desselben andere und veränderte sind. Da ich darauf später noch einmal zurückkommen werde, so will ich hier nur darauf hinweisen, dass dieser Grund die Transcendenz des Ich nicht beweist. Der Greis fühlt nicht sein Ich, insoferne es Träger des Bewusstseins sein soll, identisch mit dem seines Knabenalters; denn selbst zugegeben (was geleugnet werden muss), dass es einen solchen Träger giebt, kann sich der Greis dieses früheren Trägers nicht erinnern, weil er sich ja dieses Trägers nie bewusst sein konnte, indem derselbe ausserhalb seines Bewusstseins liegt, er kann sich ja desselben aus demselben Grunde auch in der Gegenwart nicht bewusst sein. Wessen sich also der Greis nur bewusst werden kann, das ist die Einheit und Identität seines Bewusstseinsinhaltes selbst, diese Einheit und Identität aber führt gar nicht zu einem transcendenten Ding, da sie ja im Bewusstsein selbst ist. Sie giebt aber auch nicht einmal die Berechtigung von einem Ding des Bewusstseins, gegenüber in demselben beschlossener Dinge zu reden. Denn von einer Einheit und Identität des Bewusstseins zu sprechen, hat nur einen Sinn unter der Voraussetzung seines Erfülltseins mit einem Inhalte, sowohl deswegen, weil das Bewusstsein ohne Inhalt Nichts ist, als auch deswegen, weil man von einer Einheit und Identität nur einer Mannigfaltigkeit und einem Wechsel gegenüber sprechen kann. Das Bewusstsein ist eines und dasselbe eben nur dadurch, dass es allein durch die Mannigfaltigkeit und den Wechsel seines Inhaltes bestimmt

erscheint, ohne einen solchen mannigfaltigen Wechsel seines Inhaltes aber überhaupt gar nicht denkbar ist. Es hat also den Dingen gegenüber gar keine Selbständigkeit, es geht völlig in dieselben auf und kann nur in abstracto von ihnen geschieden werden.

II. Das Wesen des Ich. Es ist natürlich, dass hier unter Wesen nicht etwa ein transcendentes oder selbst immanentes Ding verstanden wird, sondern die Hauptunterschiede der Phänomene, die zum Ich gezählt, von jenen, die zum Nicht ich gerechnet werden. Wie nun schon erwähnt, sind die Hauptmerkmale des Ich seine Einheit und Identität, es werden also diese näher zu untersuchen sein. Die Einheit des Ich kann nur darin bestehen, dass die Momente der Vergangenheit mit jenen der Gegenwart und der Zukunft verknüpft werden.

Diese Verknüpfung nun ist eine so einfache und fundamentale, dass vielleicht eben deswegen ihr Wesen sehr oft gänzlich übersehen worden ist.

Wenn ich von einer Vergangenheit spreche, von einer Erinnerung irgend eines Datum, so muss mir dieses Datum in der Vorstellung (Reproduction) gegenwärtig sein; es ist also dieses Datum in dem gegenwärtigen Zeitmoment gegeben und dasselbe findet statt bei einem als zukünftig gedachten Datum, auch dieses muss stets in einem gegenwärtigen Zeitmoment vorhanden sein. Es ist demnach die ganze Vergangenheit und Zukunft stets beschlossen in einem gegenwärtigen Moment. Man wird vielleicht dagegen einwenden, dass die Wahrnehmungen, welche die Vergangenheit ausmachen, ebenso wie die Wahrnehmungen, welche die Zukunft ausmachen, sollen mir doch nicht gegenwärtig sein können. Gewiss nicht, aber von den Wahrnehmungen, insoferne sie vergangen sind, und von den Wahrnehmungen, die zukünftig sein sollen, weiss ich gar nichts mehr als mir gegenwärtige Vorstellungen, Erinnerungen, Erwartungen an die Hand geben. Und eine eben vorhandene Wahrnehmung kann ich nur als eine schon dagewesene bezeichnen wegen ihres Verhältnisses zu meinen gegenwärtigen Erinnerungen. Die ganze Vergangenheit und

Zukunft ist also gar nicht anders denkbar, als in einem gegenwärtigen Zeitmoment und erhält durch denselben seine Einheit. Es giebt also eigentlich weder eine vergangene noch eine zukünftige Wahrnehmung, sondern stets nur Reproductionen vergangener Wahrnehmungen, und daraus geschöpfte Erwartungen für die Zukunft; nur indem ich davon abstrahire, dass jene Reproductionen mir jetzt gegeben sind, erscheinen sie mir als vergangene Wahrnehmungen oder als eine zu erwartende Zukunft. Frägt man aber weiter, worin eben diese Gegenwart besteht, so kann man wieder nur auf ihren Gegensatz zu der in ihr enthaltenen Vergangenheit und Zukunft hinweisen. Diese drei Gegensätze bedingen sich gegenseitig, ein Moment ist ohne die beiden anderen als solche nicht denkbar. Die Vergangenheit kann nur im Vergleich zu ihrem Durchgangspunkt (der Gegenwart) zur Zukunft als Vergangenheit erfasst werden, wie auch wieder die Gegenwart nur in ihrer Mittelstellung zwischen Vergangenheit und Zukunft Gegenwart ist und gar kein anderes Kriterium als eben die Vermittelung der beiden Gegensätze hat, und ebenso verhält es sich natürlich mit der Zukunft. So besteht eine derartige Relativität zwischen diesen drei Momenten, dass sie ohne einander nicht denkbar sind, das Zeitmoment, das sie zusammenfasst aber ist stets eines und wird in seinem Gegensatz zu den in ihm enthaltenen Inhalten der Vergangenheit und Zukunft die Gegenwart genannt. Abstrahirt man aber von diesen Inhalten, dann hat auch die Bezeichnung eines Inhaltes als eines gegenwärtigen gar keinen Sinn. Man könnte zwar dagegen bemerken, dass die Gegenwart charakterisirt erscheint durch die Wahrnehmungen, weil Wahrnehmungen nicht vergangen sein können, ausser insoferne sie Reproductionen sind. Aber die Wahrnehmung ist gar kein Kriterium der Gegenwart, die blossen Reproductionen sind ebenso gegenwärtig wie die Wahrnehmungen, und es ist nur der Unterschied vorhanden, dass ich die gegenwärtigen Reproductionen als vergangene Wahrnehmungen auffassen kann, was bei der Wahrnehmung nicht der Fall ist, dieselbe muss stets als gegenwärtig, als in einem gegenwärtigen Zeitmoment erscheinen, in

diesem Sinne könnte man den Wahrnehmungsinhalt das Gegenwärtige nennen, nur muss man stets bedenken, dass der Wahrnehmungsinhalt ein gegenwärtiger ist, nur in seinem Gegensatze zur Reproduction, ohne diese hätte er nur den Charakter eines Inhaltes überhaupt. So ist jeder Inhalt gegenwärtig, d. h. eben gegeben, nur vermag man bei einem Theile desselben von seinem gegenwärtigen Gegebensein zu abstrahiren und ihn als Vergangenheit und Zukunft aufzufassen, während bei einem anderen Theile diese zwar auch mögliche Abstraction nicht über die Gegenwart hinausführt. Gegenwärtig sein heisst ja eigentlich nichts anderes als Gegebensein, Bewusstsein, daher kann auch ein Inhalt nur im Gegensatze zu mit ihm in Beziehung stehenden vergangenen und zukünftigen Inhalten als gegenwärtig bezeichnet werden, wie ich schon erwähnt habe.

So ist Alles, Zukunft und Vergangenheit, stets in einer Einheit des gegenwärtigen Zeitmomentes gegeben, eine höchst eigenthümliche und beachtenswerthe Thatsache. Diese so einfache und eben deswegen vollständig übersehene, zeitliche Einheit ist es, welche man die Einheit des Bewusstseins zu nennen pflegt. Man kann diesen Ausdruck beibehalten, wenn man darunter nur die zeitliche Einheit alles Gegebenen versteht und nicht die einende Kraft eines Momentes, das vom Gegebenen verschieden und unterschieden sein soll.

Es ist diese fundamentale Untersuchung, obschon oder eigentlich weil sie mit so einfachen Elementen zu thun hat, eine der schwierigsten, so dass hier oft ein gewisses Ringen nach Worten unvermeidlich erscheint, was ich hier zur Entschuldigung mancher sprachlicher Härten erwähnen zu müssen glaube.

Als die zweite Eigenschaft des Ich wird seine stete Identität angegeben. Ich fühle mich immer als derselbe, ich bin mir meiner als stets desselben bewusst. Aber diese Identität ist nicht so vollständig, als man ohne Untersuchung in der Regel vorauszusetzen pflegt. Den vorhandenen Gefühlen, Begehrungen, Vorstellungen nach fühle und weiss ich mich im ganzen Leben nicht nur nicht als derselbe, sondern ändere

mich von Lebensabschnitt zu Lebensabschnitt. Und selbst wenn man nur die vorherrschenden Ideenassociationen und Gefühle als charakteristische Merkmale des Ich nimmt, so muss behauptet werden, dass auch diese im Knaben-, Mannes- und Greisenalter so bedeutend differiren, dass ich mich in Bezug auf den Inhalt des Ich nicht als derselbe, sondern je nach dem Lebensalter als ein ganz anderer fühle.

Daher kann die Identität des Ich auch gar nicht in seinem bestimmten concreten Inhalt gesucht werden, sondern nur in der Art und Weise, wie dieser Inhalt gegeben ist. Man hat, wie das auch beim Dingbegriff oft der Fall ist, hier die reine Identität mit der Continuität verwechselt. Die Erinnerung, die Reproduction reicht bis in die fernsten Zeiten, und wo sie nicht hinreicht oder nicht vorhanden ist, wird sie nach Analogie mit den vorhandenen Reproductionen wenigstens im Allgemeinen ergänzt und so eine Continuität der Erinnerung hergestellt. Diese Continuität ist es, welche die Identität des Ich ausmacht, sie ist die in einem jeden Augenblick des Lebens wenigstens im Allgemeinen reproducirbare Continuität der Erinnerung. Diese Besinnung auf eine solche Continuität muss zwar nicht immer gegeben sein, sie ist aber, ausser bei gestörtem Geistesleben stets möglich: sie ist das stets mögliche „Ich denke“ Kant's.

Ja, fasst man das Ich seinem abstractesten Charakter nach, ohne alle concreten Data, dann ist thatsächlich nichts anderes gegeben als jene, in einem einheitlichen Zeitmomente beschlossene Erinnerung an jene Continuität des Erinnerungsinhaltes gebunden an einen Leib, der durch sein von allen anderen Leibern verschiedenes und stetiges Gegebensein als m e i n L e i b charakterisirt ist.

Wer noch ein anderes auffindbares abstractes Moment des Ich kennt, der zeige es auf, nur möge dasselbe nicht in der unerfassbaren und nichtsbedeutenden Transcendenz liegen. Ebenso ist, wie schon früher erwähnt wurde, das Bewusstsein nur das Gegebensein eines jeden Datum in jenem continuir-

lichen Zusammenhang. Ich bin mir eines Inhaltes bewusst heisst, es ist im Zusammenhange meines Ich gegeben.

So ist das Ich die stetige Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit und Locke hat daher mit vollem Rechte die Identität der Person an die Erinnerung geknüpft, und liess sie soweit reichen, als diese reicht.

Das concrete Ich ist freilich oft ganz anders gestaltet: es ist die eben vorhandene Erinnerung, das gegebene Gefühl gegenüber den eingetretenen Vorstellungen und Gefühlen oder gegenüber den vorhandenen Wahrnehmungen. Oft ist es nichts anderes als das Gemeingefühl, das sich an dunkle Vorstellungen und an die Allgemeinempfindung des Leibes knüpft; das Selbstbewusstsein ist so oft nur ein Selbstgefühl, oft nahezu nur eine Allgemeinempfindung des Leibes.

Es entsteht aber weiter die Frage, wie unter solchen Umständen Geisteskrankheiten möglich sind, welche die Identität des Ich durchbrechen. In gewissem Sinne sind sie auch unmöglich und gar nicht constatirbar. Auch der Geisteskranke, kann er überhaupt über diesen Punkt zum Nachdenken gebracht werden, wird zugestehen müssen, dass Alles, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in jenem Ichzusammenhang gegeben ist, das durch seinen Leib als sein Ich charakterisirt ist. Aber innerhalb jenes Zusammenhanges ist es möglich, ganze Vorstellungscomplexe mit ihren Gefühlen irrthümlicher Weise als aus Bewegungen nnd Lauten fremder Leiber erschlossen zu betrachten, während dieselben thatsächlich unmittelbar gegeben waren. So wird eine Lücke im concreten Ich gerissen, nicht aber im abstracten. Ergeht es einem doch selbst oft ähnlich, wenn man für Augenblicke nicht weiss, ob einem das nur geträumt hat oder ob man thatsächlich mit einer zweiten Person einige Worte wechselte, die man eben jetzt in Erinnerung hat.

Man kann die Identität des Ich in abstracto aber auch noch in anderer Weise auffassen. Abstrahirt man nämlich bei jener Continuität von allem Inhalt, der eben in continuirlicher Entwickelung gegeben ist, dann bleibt eine Continuität in

abstracto übrig, die, weil sie nur durch ihren Inhalt charakterisirbar ist, an sich ununterschieden, identisch ist, und durch das ganze Leben identisch bleibt. Diese Identität ist nur insoferne wichtig, als auf ihr jene behauptete reine Identität eines transcendenten Wesens thatsächlich zu beruhen scheint. Sie ist das einzige Datum, aus dem, wie ich glaube, jenes transcendente Wesen seinen Ursprung genommen haben kann. Man wird natürlich jenes von mir constatirte Ich als durchaus in der Luft schwebend betrachten, weil man alle transcendenten und transcendentalen Elemente missen muss, an die man bisher gewöhnt war, a priori alle Erörterungen über diesen Gegenstand anzuknüpfen. Ich kann dem gegenüber nur darauf hinweisen, dass es mir um Analyse von Thatsachen zu thun war und dass ich keine anderen Waffen habe als diese Thatsachen selbst.

Wer sie läugnet, hat mich damit widerlegt, aber es ist die Frage, ob sie nach reichlicher Besinnung überhaupt geläugnet werden können.

III. Das fremde Ich. Jener nun abstract gegebene Bewusstseins- oder Ichzusammenhang wird durch Reflexion auf seine Erfüllung durch einen Inhalt zum concreten oder empirischen Ich; natürlich ist dieses empirische Ich die Grundlage des abstracten und nicht umgekehrt.

Den Mittelpunkt nun jenes empirischen Ich oder Bewusstseins, wenn man will, bilden eine gewisse Art von Daten, die, wenn auch in einer steten Veränderung begriffen, ihrem Hauptcharakter nach dieselben bleiben und stets vorhanden sind. Diese Daten bilden den Leib. In Beziehung zu diesem Leibe stehen alle andern Daten, denn sie sind in ihrem Verschwinden und Erscheinen, in ihrer Gestalt, Qualität, in der Zeit und dem Orte ihres Erscheinens abhängig von ihren Beziehungen zum Leibe. Aber auch der Leib hinwieder erscheint bestimmt in seinem Gegebensein durch sein Verhältniss zu diesen anderen Daten, und unterscheidet sich nur dadurch von ihnen, dass die Daten des Leibes stets in ihrer Art sich gleich bleiben, während die übrigen Daten einem viel mannigfaltigeren Wechsel unterworfen sind. Er erscheint also zwar nicht als

ein absolut constantes, aber als ein constanteres Glied des Bewusstseinsganzen als die übrigen Daten. Im Uebrigen aber ist die Abhängigkeit eine gegenseitige. Die Empfindung des Leibes ist ebenso abhängig von der Umgebung, in der sich der Leib befindet, wie die Umgebung von der Beschaffenheit und dem Orte des Leibes abhängt.

Unter diesen aber dem Leibe gegenüberstehenden Daten befinden sich auch Gruppen von Daten, welche eine ähnliche Beschaffenheit wie er selbst besitzen und welche, was wichtiger ist, in einem analogen causalen Verhältniss zu den übrigen Daten stehen, und sich daher auch selbst analog jenem Leibe entwickeln und verändern. Diese Gruppen von Daten sind in Bezug auf jenen Leib die fremden Leiber, jener erste Leib heisst der eigene Leib. Der fremde Leib ist aber nicht in vollständiger Wechselwirkung mit allen Bewusstseinsdaten gegeben, sondern nur in seiner Beziehung zu jenem Theile von Bewusstseinsdaten, der als wahrgenommen ausserhalb des eigenen Leibes erscheint. Die Reproductions- und Gefühlswelt ist nur unmittelbar in ihren Beziehungen zum eigenen Leib gegeben. Da aber erfahrungsgemäss in Bezug auf diesen eigenen Leib feststeht, dass Bewegungen, Laute, Handlungen von jener Reproductions- und Gefühlswelt abhängen, so müssen ganz unabweisbar die gleichartigen Handlungen und Laute des fremden Leibes in gleicher Weise gedeutet und daher eine besondere Reproductions- und Gefühlswelt für denselben erschlossen werden. Die Wahrnehmungswelt hingegen ist in unmittelbarer Beziehung mit dem unmittelbar gegebenen fremden Leibe vorhanden, es ist daher zunächst kein Zwang vorhanden, dieselbe als besonders für denselben Leib vorhanden zu erschliessen. Doch zweierlei Gründe führen weiterhin auch zu einer Erschliessung einer besonderen Wahrnehmungswelt für jeden fremden Leib: Einmal der erschlossene fremde Bewusstseinszusammenhang und das anderemal die erschlossene Abweichung in der Wahrnehmung jenes Bewusstseinszusammenhanges. An dem fremden Leib ist nothwendig der Schluss eines besonderen Bewusstseinszusammenhanges gebunden, in

diesem muss aber neben der Reproductions- und Gefühlswelt natürlich auch die Wahrnehmungswelt eingehen, soll nicht in diesem Zusammenhang eine unüberbrückbare Kluft entstehen. Will man nun trotzdem das Wahrgenommene als ein gemeinsames Eigenthum betrachten, so müsste wenigstens der Bewusstseinszusammenhang für die Wahrnehmungswelt ein gemeinsamer sein. Dem widerspricht aber die Thatsache, dass ein Wahrnehmungsinhalt für den fremden Bewusstseinszusammenhang oft als gegeben erschlossen werden muss, während er unmittelbar im eigenen nicht gegeben ist. Daher selbst, wenn der Zusammenhang und die Beschaffenheit der Wahrnehmungswelt im fremden Bewusstseinszusammenhang vollständig stimmen würde mit jener im eigenen Bewusstseinszusammenhang, müsste doch zu ein und derselben Zeit für die verschiedenen fremden Bewusstseinsganzen ein anderer Theil jener Wahrnehmungswelt als vorhanden erschlossen werden. Demgemäss erscheint es nothwendig, für jedes Bewusstsein eine eigene Wahrnehmungswelt zu setzen. Nun gelange ich aber, wenn auch nur mittelbar, zur Kenntniss jener fremden Wahrnehmungswelt durch die Deutung der Bewegungen und Laute jener fremden Leiber. Es entsteht also die Frage, wohin gehört jener fremde Leib? Die unmittelbare Wahrnehmung desselben muss zu meiner unmittelbaren Bewusstseinswelt gehören und ich bin daher genöthigt, einen anderen Leib zu erschliessen, der in die erschlossene Bewusstseinswelt gehört und dort dem Wahrnehmungs-, Gefühls- und Reproductionsinhalt gegenüber dieselbe Rolle spielt, wie mein eigener in der unmittelbar gegebenen Bewusstseinswelt. Aber noch mehr, ich muss auch noch weiter erschliessen, dass wieder ein meinem gleicher Leib auch zum Inhalt des fremden Bewusstseins gehört und dort dieselbe Rolle spielt, wie das Ebenbild des fremden Leibes in meinem. Aber es entsteht nun weiter die Frage, wie kommt der Leib dazu, gleichsam gedoppelt in zwei Bewusstseinswelten vorhanden zu sein und wie komme ich dazu, zur Kenntniss jenes fremden Leibes, der nicht meine unmittelbare Wahrnehmung ist, zu gelangen? Diese

Frage ist aber falsch, sie zeigt, dass der Unterschied zwischen dem unmittelbar gegebenen Bewusstseinszusammenhang und dem erschlossenen vergessen wurde; diese Frage ist vielmehr durch das Vorhergehende schon beantwortet: durch einen nothwendigen Schlussvorgang komme ich zur Annahme jener der meinigen ganz analogen Bewusstseinswelt. Wird aber darauf vergessen, dann in der That erscheint eine Vermittelung nothwendig zwischen den einzelnen Bewusstseinswelten, durch eine ihnen alle zu Grunde liegende gleiche oder analoge Welt, die nicht im Bewusstsein befindlich, sich in diesen abspiegelt. Aber dann treten auch alle jene Widersprüche auf, auf die ich in einer anderen Schrift hingewiesen habe[1]); und noch dazu erscheint das ganze Problem doch wieder nur hinausgeschoben, denn es erscheint jetzt unerklärbar, wie die einzelnen Bewusstseinswelten in Wechselwirkung mit ja überhaupt nur zur Kenntniss von jener von allem Bewusstseinszusammenhang unabhängigen Welt gelangen. Will man aber diese Welt auch in einem alles andere Bewusstsein umschliessenden Bewusstseinszusammenhang sich vorfinden lassen, dann ist man auf dem alten Standpunkt, dann ist dieses allumfassende Bewusstsein das unmittelbar gegebene, die anderen Bewusstseinsganzen erschlossene, denn man kann nicht jenes allumfassende Bewusstsein erschlossen lassen sein können, ohne seine Allumfassung zu läugnen, indem man es zum Inhalt eines unmittelbarer gegebenen macht.

Ein zweiter Grund, weswegen die Wahrnehmungswelt für jedes Bewusstseinsganze besonders gesetzt werden muss, ist die Abweichung in der Wahrnehmung derselben. Diese muss aus den Handlungen und Lauten fremder Leiber erschlossen werden, und hängt vom Orte und der Beschaffenheit des fremden Leibes ab. Da nun gleichzeitig für den fremden Leib ein von meinem abweichender Wahrnehmungsinhalt erschlossen werden muss, während der Lage des Leibes nach derselbe vorhanden sein sollte, so folgt natürlich daraus, dass auch die

---

[1]) Ueber Transcendenz d. Objects und Subjects. Leipzig 1882.

Wahrnehmungswelt für jedes an den fremden Leib gebundenes fremdes Ich besonders gedacht werden muss. Trotzdem erscheint die Wahrnehmungswelt ohne jede weitere Reflexion als allen Ich gemeinsam, als das gemeinsame Thätigkeitsfeld ihrer Leiber und erst ein weiteres Nachdenken führt dazu, die Wahrnehmungswelt für jedes Ich als ein Besonderes zu erschliessen. Es muss nun noch darauf hingewiesen werden, dass der unmittelbare Bewusstseinszusammenhang im Gegensatz zum erschlossenen von diesem nicht unabhängig ist. Denn durch Erinnerungen ist feststellbar und weiterhin erschliessbar durch Analogien, dass der unmittelbare Bewusstseinszusammenhang in seinem Umfang sich einmal auf ein Minimum beschränkt hat und dass er durch Vermittlung fremder Leiber, also unmittelbar fremder Bewusstseinsganzen zur jetzigen Ausbildung seines Umfanges gelangte, dass er durch die damals freilich nur zum geringen Theil erschlossenen fremden Bewusstseinsinhalte grossgezogen wurde. Er hat Unterricht empfangen durch das Räthsel des fremden Leibes, durch den Zwang, seine Bewegungen und Laute zu deuten und in Einklang mit dem eigenen Leib zu bringen. Und auch jetzt wäre das unmittelbare Bewusstsein schlecht bestellt, wollte es sich auf sich selbst beschränken und nicht die durch fremde Leiber erschlossenen Bewusstseinsinhalte gleichberechtigt mit den unmittelbaren halten, sie mit ihnen in Einklang bringen und zu weiteren Schlüssen für die Zukunft verwenden. Den Maassstab aber für alles Erschlossene wird doch in letzter Linie die unmittelbar gegebene Wahrnehmungs- und im Anschluss an sie die Reproductionswelt abgeben müssen: denn alles Uebrige kann ich nur aus den Elementen der unmittelbar gegebenen Bewusstseinswelt zusammensetzen.

Da aber bemerkt wird, dass die fremden Leiber sowohl zu bestehen anfangen, als auch zu bestehen aufhören, so muss bei der logischen Gleichberechtigung des eigenen und fremden Leibes auch der Rückschluss ein nothwendiger sein, sowohl dass auch der eigene Leib einmal angefangen habe zu existiren, als auch einmal aufhören werde, fortzubestehen, und daran

knüpft sich weiter der Schluss, dass einst fremde Leiber bestanden haben und bestehen werden, ohne den eigenen.

Man könnte glauben, daran noch weiter den Schluss knüpfen zu dürfen, dass also auch der eigene Bewusstseinszusammenhang einmal zu existiren angefangen habe und einmal zu existiren aufhören werde. Aber das ist falsch. Dieser Zusammenhang hängt nicht ab von den Daten eines eigenen oder fremden Leibes. Man kann nicht sagen, ohne eigenen Leib kein Bewusstseinszusammenhang, weil man niemals erfahren kann, dass er aufhört. Auch gilt hier kein Schluss vom fremden Bewusstseinszusammenhang auf den eigenen, weil beim Verschwinden des fremden Leibes wohl die Veranlassung fortfällt, einen fremden Bewusstseinszusammenhang zu erschliessen, daraus aber nur geschlossen werden kann, dass ein Leib nothwendig sei, um einen Bewusstseinszusammenhang zu erschliessen, nicht aber, dass ein Bewusstseinszusammenhang ohne Leib nicht möglich sei, dass der Leib eine Bedingung des Bewusstseinszusammenhanges sei. Wann kein Bewusstseinszusammenhang vorhanden sein kann, nicht wann keiner zu erschliessen möglich ist, ist eine unbeantwortbare Frage. Es ist unmöglich, keinen Ichzusammenhang zu denken, es hiesse das, sich bewusst zu sein, dessen, das man nicht ist. Man kann daher weder von der fernsten Vergangenheit, noch von der fernsten Zukunft sprechen, ohne sein eigenes Ich in Kraft zu setzen.

Daher ist sowohl eine Praeexistenz des Ich vor Bestand des eigenen Leibes als eine Postexistenz nach demselben ein practisches Postulat. Man kann nicht davon reden, dass irgend ein Datum fortfahre zu bestehen, nachdem der eigene Leib aufgehört hat, ohne ein Ich (eine Erinnerung an den jetzigen Zustand) als noch zu Recht bestehend zu setzen. Eine Bestätigung dieser allgemein nothwendigen Erwartung kann natürlich in dem jetzigen Ich niemals eintreten, sie könnte nur in einem zweiten Ich eintreten, dessen Mittelpunkt nicht mehr die Daten des Leibes bilden, aber dann müssten auch sämmtliche Daten des zweiten Ichzusammenhanges verschieden sein

und es ist daher ein Schluss vom jetzigen Ich auf die Beschaffenheit und den Zusammenhang mit einem Zweiten nicht möglich. Zu demselben Resultat kommt man durch eine andere Erwägung. Das Ich als solches hat weder Vergangenheit, noch Gegenwart, noch Zukunft, Zeit kommt ihm erst durch seinen es nothwendig erfüllenden Inhalt zu. Das Ich hängt also der Zeit nach von seinem zukünftigen Inhalt ab, wo kein Inhalt, kein Ich, und umgekehrt. Aber Nichts, reines Nichts ohne nur das Nichts eines Etwas oder Gattung von Etwas zu sein, ist undenkbar, daher muss stets ein Ich gesetzt werden, weil ein Inhalt gedacht werden muss — gedacht werden ist ja im Grunde im Ichzusammenhang sein. Freilich ist dabei etwas wohl zu bedenken, was im folgenden Paragraphen näher behandelt werden wird, dass nämlich das eigene Ich nur so lang ein eigenes bleiben kann, so lang es ein erschlossenes, fremdes sich gegenüber hat, dass das Ich nur ein Ich sein kann gegenüber dem Du; über diesen beiden Gegensätzen schwebt dann freilich das Ich, der Ichzusammenhang überhaupt, der weder Ich noch Du ist.

IV. Der Solipsismus. Im vorigen Paragraphen wurde darauf hingewiesen, dass die Erschliessung des fremden Bewusstseins, des fremden Ich eine nothwendige ist. Es hat nun den Anschein, als ob mit dieser Behauptung der Solipsismus als letzte Consequenz sich ergeben würde. Ist jedes andere Ich von mir erschlossen, so ist jedes andere Ich mein eigener Bewusstseinsinhalt. Soweit ist der Solipsismus unläugbar, aber er enthält zwei Einschränkungen, die ihn theoretisch vernichten.

Die erste Einschränkung ist die, dass das eigene Ich ein eigenes ist, nur in Bezug auf den in ihm enthaltenen Gegensatz eines erschlossenen fremden, sobald dieser Gegensatz fortfällt, fällt das Ich und das Du. Dieser Gegensatz fällt aber sehr oft fort. Der Ichgedanke, das hat schon Kant gesagt, muss alle Gedanken begleiten können, aber er begleitet sie nicht immer thatsächlich. Jede aufmerksame Betrachtung eines Gegenstandes macht, dass das Ich sich vollständig im Gegen-

stande auflöst, nur der Gegenstand ist gegeben in mannigfachen inhaltlichen Beziehungen, aber von einem Ich ist keine Spur vorhanden. Erst wenn ein Nebenstehender vielleicht eine Aeusserung thut, besonders eine Aeusserung die nicht mit der eigenen Ansicht stimmt, tritt sofort der Ichgedanke in den Vordergrund, gegenüber dem aus den Worten erschlossenen fremden Bewusstseinsinhalten, und die Antwort fängt sicher mit dem Worte „Ich" an, sowie einen die Anrede erst „zu sich selbst" gebracht hat. Das Ich geht stets auf in seinem Inhalte, es ist nichts anderes als ein Zusammenhang seiner Inhalte, wo also dieser Inhalt nicht selbst jenen Gegensatz des erschlossenen fremden Ich mit sich bringt, ist dieser im Ich selbst niemals gegeben, denn das Ich ist nur charakterisirt durch seinen Inhalt. Freilich hängt jeder Inhalt zusammen mit den Daten des eigenen oder fremden Leibes und führt so zum Gegensatz des Ich und Du. Dieser Gegensatz muss also immer zu constatiren sein, er geht durch allen Inhalt hindurch, aber er braucht nicht stets vorhanden zu sein. Die aufmerksame Betrachtung eines Bildes, einer Gebirgslandschaft, ist dieses Bild die Gebirgslandschaft selbst, zunächst ist kein Ich, keine Person gegeben. Erst wenn zum Bewusstsein kommt, dass bestimmte Beziehungen zu einem Leibe nothwendig sind, damit jene Objecte in den Ichzusammenhang gelangen und zugleich der Gegensatz zwischen dem fremden und eigenen Leib klar wird und damit der Unterschied zwischen dem eigenen und dem erschlossenen fremden Bewusstseinsinhalt, erst dann tritt das Ich auf, erst dann heisst es: Ich sehe diese Gebirgslandschaft und kein Anderer. Also dem Ich als solchen (ein Abstractum) kommt der Gegensatz von Ich und Du nicht zu; er liegt allein im Inhalt der gegebenen Leiber und ihrer Beziehungen zu allen anderen Daten. Daher kann man auch nur sagen, Alles ist in m e i n e m Ich enthalten, insoferne das ganze Ich (natürlich sammt seinem Inhalte) im Gegensatze zu dem in ihm gegebenen fremden Ich gedacht wird, das sich nothwendig an den fremden Leib an-

schliesst: dass das aber unrichtig ist, liegt auf der Hand; der ganze Ichinhalt hat keinen Gegensatz, aller Gegensatz liegt in ihm, nicht ausser ihm. Aber der ganze Ich- oder Bewusstseinszusammenhang ist ein Abstractum, die unbegrenzbare Möglichkeit des Gegebenseins von Daten, dieses ist unvorstellbar, es muss immer repräsentirt werden durch irgend welche, wenn auch unzureichende Analogie, etwa einer sich stets erweiternden Sphäre, also durch eine oder einige bestimmte Vorstellungen, diese aber stehen natürlich in dem Gegensatz des Ich und Du, müssen dem Ich und Du angehören, und so überträgt sich dieser Gegensatz falscher Weise vom Theile auf das durch ihn repräsentirte Ganze.

Der zweite Grund ist nur eine Seite des erstern. Das „Allein" und „Alleinexistiren" hat keinen Sinn ohne einen Gegensatz zu einer Vielheit, der gegenüber eben das Allein betont wird. Aber der allumfassende Bewusstseinszusammenhang hat keinen Gegensatz zu etwas ausser ihm, er sollte ja eigentlich auch nicht „allumfassend" genannt werden, weil darin eine Grenze, eine Vollendung liegt, während das Bewusstseinsganze ein unvollendbarer Gedanke ist. Das Bewusstseinsganze könnte daher nur als „alleinexistirend" bezeichnet werden, wenn es durch irgend etwas charakterisirt werden könnte, das nicht in ihm liegt, gegenüber von etwas ausserhalb seiner. Aber ein solches Charaktermerkmal giebt es nicht; Alles liegt in ihm, das Bewusstseinsganze ist durch nichts charakterisirbar als durch seinen Inhalt. Wenn man frägt: wer denkt dies oder jenes, so wird auf den Leib hingewiesen: gut, es sei mein Leib, aber dieser ist doch auch Bewusstseinsinhalt. Wer denkt diesen Leib? Ich? Ja, „Ich" wurde ja eben allein durch diesen Leib charakterisirt und soll nun wieder das sein, was charakteristisch für diesen Leib ist[1]). Man dreht sich eben im Kreise herum.

---

[1]) Siehe darüber Leclair in Vierteljahrschr. f. w. Philos. 1883, III.

Der Solipsismus ist ein Wort, wie leider viele andere sind, die von Mund zu Mund gehen und bei denen doch Niemand sich die Mühe nimmt, zu untersuchen, welche concrete Grundlage, welchen Sinn sie haben. Es existirt weder mein Leib, noch irgend ein fremder Leib allein, daher auch nicht mein oder ein anderes Ich allein, welche sich allein an den Gegensatz von meinem und den fremden Leibern anschliessen. Und wenn mein Leib aufhört, dann kann mein concretes Ich aufhören; nie aber der Ichzusammenhang als solcher, soll überhaupt etwas existiren. Mein Ich muss aber nicht aufhören, wenn in einem durch keinen Leib charakterisirten zweiten Zusammenhang von Daten die Erinnerung an diesen Leib und den alten Gegensatz von Ich und Du verbleibt.

Doch das sind Hypothesen, die nur den Werth haben können, die Behauptung des Aufhörens der Persönlichkeit nach dem Tode in ihrer ganzen heutzutage völlig übersehenen Unzulänglichkeit darzustellen. Praktisch aber gilt und galt stets der Unsterblichkeitsglaube, denn es ist unmöglich, irgend etwas Bestimmtes nach seinem Tode zu denken, ohne auch s i c h hinzuzudenken, d. h. eben ohne es in dem Gegensatz des Ich und Du zu denken, man denkt sich immer als nach seinem Tode die Welt immer noch betrachtend und das thut in unbewachten Augenblicken auch der starrste Materialist, wenn er auch im bewachten davon abstrahirt.

Nun bleiben nur noch einige Worte übrig. Ist nämlich der Vorwurf des Solipsismus für unseren Standpunkt theoretisch falsch, wenn auch nicht für den sich an der Oberfläche Haltenden ohne solipsistischen Schein, so ist practisch auch nicht einmal dieser Schein vorhanden. Das fremde Ich steht in jeder Beziehung gleichberechtigt dem eigenen gegenüber. In der Erinnerung ist sogar das fremde Ich und das eigene erschlossen, nur knüpft sich das eigene Ich auch in der Erinnerung an den eben jetzt empfundenen eigenen Leib, das fremde an irgend einen vorgestellten oder wahrgenommenen fremden Leib. Was von mir in causaler Beziehung gilt, gilt

auch per analogiam vom erschlossenen Ich und was ich für das fremde Ich an Gesetzmässigkeit erschliessen muss, gilt auch für mich. Der ganze Unterschied reducirt sich darauf, dass der eigene Leib stets und in einer vom fremden Leib ganz unterschiedenen Weise gegeben ist, während der fremde Leib auch fehlen kann und sehr oft fehlt. Wer also unserem Standpunkt gegenüber von Solipsismus reden will, der bestimme zuerst, was er unter Solipsismus verstehe: das Wort selbst ist freilich weder schwer zu schreiben noch zu sprechen.

II. Abschnitt.

Begriff und Ding.

I. Capitel.

Einleitung in die Lehre vom Begriff. Allgemeinvorstellung.

Wahrnehmung, Vorstellung (Reproduction), Begriff, scheinen so klar und offenbar von einander geschieden zu sein, dass Vielen vor Allem nicht philosophisch Gebildeten die Frage nach ihrem Unterschiede und gegenseitigem Verhältniss überflüssig erscheinen wird. In der That wird auch im gewöhnlichen Leben Niemand so leicht Begriff, Vorstellung und Wahrnehmung verwechseln, weil es in demselben nur auf gröbere Unterschiede ankommt, welche in die Augen springen und nicht auf genaue auf den Grund gehende Unterscheidungen. Die Sachlage ändert sich aber sofort, sobald man mit wissenschaftlicher Genauigkeit feststellen will, in welchem Fall irgend ein Bewusstseinsdatum für einen Begriff, eine Vorstellung oder Wahrnehmung zu erklären sei, sobald man mithin wissenschaftlich genau festgestellte Unterschiede zwischen diesen drei Seinsarten auffinden will.

Ich will z. B. die Frage aufwerfen, ob „Tugend" Begriff, Vorstellung oder Wahrnehmung sei. Ich bin überzeugt, dass auf diese Frage verschiedene Leute die verschiedenste Antwort geben werden. Die meisten werden wohl behaupten, Tugend

sei ein „blosser" Begriff und werden vielleicht lächeln, wenn man sie darauf aufmerkam macht, dass ein „blosser" Begriff ohne alle Vorstellung und Wahrnehmung ein Unding sei, denn sie werden darauf antworten, dass das diesem Begriffe zu Grunde liegende Concrete in der Vorstellung und Wahrnehmung die einzelnen tugendhaften Handlungen seien. Abgesehen davon, dass, um irgend welche Handlungen für tugendhaft zu erklären, der Begriff Tugend schon wieder vorausgesetzt erscheint, ist aber damit noch immer nicht erklärt, in welcher Beziehung der Begriff zu den einzelnen Handlqngen steht, die er unter sich befasst, noch auch, ob er auch ganz unabhängig von ihnen im Bewusstsein gegeben sein kann und welche von andern unterschiedene Seinsart ihm dann zukömmt. Andererseits aber werden wieder manche behaupten, die Tugend sei gar nichts anderes, als die einzelnen tugendhaften Handlungen selbst und sei, von ihnen abgesehen, höchstens ein leeres Wort, um eben die Erinnerung gewisser tugendhafter Handlungen wachzurufen. Demgegenüber muss freilich wieder bemerkt werden, dass diese Handlungen als tugendhafte, doch von andern nicht tugendhaften unterschieden worden sein müssen, um überhaupt als tugendhafte gelten zu können, dass also mithin allen ein Verhältniss gemein sein muss, das sie zu tugendhaften macht und es handelt sich nun darum, ob dieses Verhältniss für sich denkbar ist, oder aber nur an den einzelnen Handlungen. Das Wort „Tugend" muss doch eine bestimmte Art von Handlungen in's Bewusstsein rufen, sonst würde es auf jede Handlung passen und es frägt sich eben, was dieses die Art der Handlungen Bestimmende sei?

Noch Andere werden vielleicht antworten, dass Tugend ebensogut Begriff wie Wahrnehmung oder Vorstellung sein könne. B e g r i f f: insoferne sie als das allen tugendhaften Handlungen Gemeinsame gedacht wird, W a h r n e h m u n g o d e r V o r s t e l l u n g: insofern sie als die Kette wahrnehmbarer tugendhafter Handlungen eines Individuums vorgestellt wird.

Dagegen ist aber zu erinnern, dass es sich ja eben darum handelt, ob die Tugend als Begriff für sich denkbar sei und

eben so umgekehrt, ob irgend welche Handlungen als tugendhafte vorgestellt werden können, ohne eine begriffliche Unterscheidung von Andern eben nicht tugendhaften schon vorauszusetzen. Man wird aus dem eben Gesagten wenigstens entnehmen können, dass zwar im Allgemeinen Begriff, Vorstellung und Wahrnehmung leicht unterscheidbar zu sein scheinen, dass aber diese leichte Unterscheidbarkeit sofort aufhört, sobald es sich darum handelt, in einem bestimmten Falle streng wissenschaftlich zwischen Begriff, Vorstellung oder Wahrnehmung zu unterscheiden.

Schon im Mittelalter wurde die Wichtigkeit dieser Frage eingesehen und der Streit zwischen Nominalismus und Realismus, den dieselbe herbeiführte, war kein leerer Wortstreit, sondern von höchster Bedeutung. Um was es sich handelte, war, ob der Begriff eine Existenz vor den Dingen, oder eine Existenz, die aus den Dingen abstrahirt sei oder aber eine Existenz, die in den Dingen selbst eingeschlossen sei, habe. Die Frage harrt noch heute ihrer endgiltigen Lösung.

Durch Locke aber hat eine Auffassung des Begriffes ein Uebergewicht erlangt, das noch immer nicht vollständig umgestürzt ist, nämlich jene Auffassung, die den Begriff als Allgemeinvorstellung erklärt oder wenigstens diese Allgemeinvorstellung für die Grundlage des Begriffes hält. Hören wir darüber Locke selbst, er sagt (Buch IV, Cap. 7, § 9)[1]: „Diese Vorstellungen von den einzelnen Dingen werden zuerst aufgenommen und unterschieden und das Wissen derselben zuerst erlangt; von diesen schreitet es zu den weniger allgemeinen und dem Einzelnen, näher Stehenden, fort; denn ganz allgemeine Vorstellungen sind für das Kind oder die noch ungeübtere Seele nicht so leicht und augenfällig, als die Vorstellung des Einzelnen. Wenn bei Erwachsenen dies anders ist, so kommt es nur von dem häufigen und gewohnten Gebrauch allgemeiner Vorstellungen. Denn näher betrachtet zeigen sich diese als Gebilde oder Erfindungen der Seele, die

---

[1]) Uebersetzung von Kirchmann.

ihre Schwierigkeiten haben, und die sich nicht so leicht darbieten, als man meint. So braucht es einiger Mühe und Geschicklichkeit, um die allgemeine Vorstellung des Dreiecks (obgleich es noch keine sehr allgemeine umfassende und schwere ist) zu bilden; es darf weder schief noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch gleichschenklig noch ungleichseitig sein, vielmehr dieses alles und auch keines von diesen."

Berkeley (in seinen Principles of human knowledge)[1]) wies sehr scharfsinnig darauf hin, dass eine solche Allgemeinvorstellung überhaupt nicht vorgestellt werden könnte, weil jede Vorstellung nur eine bestimmte Vorstellung sein kann (being in their own nature particular) und nur eine Allgemeinvorstellung (universal Idea) wird durch die Beziehung, die sie zu anderen einzelnen Vorstellungen hat, welche sie bezeichnet oder vertritt. Aber damit war immer noch nicht festgestellt, welche Beziehung das eben ist und wie die einzelne Vorstellung dazu kommt, viele andere (offenbar einer Classe) zu vertreten? Berkeley weist zwar darauf hin[2]), dass deswegen etwas, was ich von einem Dreieck beweise, für alle gelte, weil ich eben bei diesem einzelnen Dreieck von seinen Eigenthümlichkeiten abstrahire und sie nicht in Rechnung ziehe und insoferne also dieses bestimmte Dreieck nur als Dreieck überhaupt betrachte[3]). Aber damit ist noch immer nicht gesagt, wie ich dazu komme, dieses Dreieck in dieser Art und Weise zu betrachten. Hume führte nun diese Ansicht in positiver und negativer Beziehung noch weiter aus und wies nach, dass weder eine Quantitität, noch eine Qualität ohne völlige Bestimmtheit (without precise notion of its degrees. Treatise upon hum. nat. B. I. Sect. VII p. 39)[4]) vorgestellt werden könnte, mithin auch keine Vorstellung ohne bestimmte

---

[1]) Herausgeg. v. Fraser Indroduction 13 p. 145. — [2]) Introduct. 16.

[3]) that a man may consider a figure merely as triangular, without attending to the particular qualities of the angles.

[4]) London 1739.

Quantität und Qualität gegeben sein kann. In positiver Beziehung führt er den Begriff auf das Wort zurück. Dasselbe Wort verbindet sich nämlich mit ähnlichen Vorstellungen und vermag so eine der Vorstellungen, die es bedeutet, in Vertretung der anderen hervorzurufen, zugleich mit einer gewissen Gewohnheit (a long with a certain custom), die hier eigentlich ein gewisses Gefühl bezeichnet. Dieses Gefühl nun ruft, sobald wir aus einer zuerst durch das Wort hervorgerufenen Vorstellung einen falschen Schluss ziehen, sofort eine zweite der unter dem Worte begriffenen Vorstellungen, und wenn nöthig, eine dritte u. s. w. hervor. Der Begriff ist bedingt durch das Wort, so sehr, dass wir auch nur durch Worte denken können, indem jene Gewohnheit den Worten dieselben Beziehungen verleiht, wie sie die durch sie repräsentirten Vorstellungen besitzen.

Doch wie wir dazukommen, jene ähnlichen Vorstellungen unter einem Wort zu vereinigen, wie eine Vorstellung zur Vertreterin einer Classe von Vorstellungen wird, darüber spricht sich auch Hume nicht deutlich aus. Daher mag es gekommen sein, dass Kant in seinem „Bild“ und „Schema“ in etwas unklarer Weise doch wieder auf die Allgemeinvorstellung zurückgegangen ist und noch heutzutage gelesene Lehrbücher der Logik [1]) diese Ansicht vertreten.

Die Berkeley-Hume'sche Ansicht setzt eben die Classe von Vorstellungen, also den Classenbegriff, schon voraus, ebenso, nur in anderer Weise, wie diess Locke und die Anhänger der Allgemeinvorstellung thun. Soll ein Wort mehrere Vorstellungen vertreten, so ist es nothwendig, dass diese Vorstellungen nach irgend welchem Gesichtspunkt ihrer Aehnlichkeit geordnet und dem Worte untergeordnet werden. Was sind nun und wie entstehen solche Gesichtspunkte, oder sind sie ursprünglich gegeben? Nach welchem Princip ihrer Aehn-

[1]) So in der Logik von Ueberweg p. 138. V. Aufl. 1882. Von Schuppe abgesehen, der natürlich keine Allgemeinvorstellung kennt, verwirft diese auch Sigwart in gewisser Hinsicht: s. Logik, p. 274. Tübingen 1873.

lichkeit werden die Vorstellungen verbunden oder ist hier überhaupt gar kein Princip? Und was sind die Vorstellungen, bevor sie unter Gesichtspunkten der Aehnlichkeit zusammengefasst erscheinen, ehe sie begrifflich bestimmt sind?

In noch viel höherem Maasse begeht den Fehler, die ganze Begriffslehre vorauszusetzen, die Ansicht, welche an der Allgemeinvorstellung festhält. Als Repräsentanten wähle ich Ueberweg; derselbe sagt (p. 138 seiner Logik): „Wenn mehrere Objecte in gewissen Merkmalen und somit die Einzelvorstellungen von demselben in einem Theile ihres Inhalts übereinstimmen, so entsteht durch Reflexion auf die gleichartigen und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen in Folge des psychologischen Gesetzes der Miterregung der gleichartigen psychischen Elemente und gegenseitigen Verstärkung des Gleichartigen im Bewusstsein die allgemeine Vorstellung. Auf gleiche Weise geht aus mehreren allgemeinen Vorstellungen, die in einem Theile ihres Inhalts übereinstimmen, wiederum die allgemeinere Vorstellung hervor". In diesen Worten ist in nicht misszuverstehender Weise die Ansicht aller jener enthalten, welche Objecte vor aller Erkenntniss behaupten, indem sie die Erkenntniss sich erst aus den Objecten entwickeln lassen. Dann wären also die Dinge vor ihren Begriffen gegeben, der Begriff nach dem Ding, post rem. Und warum sollte es nicht möglich sein, den Begriff durch Vergleichung und Beobachtung der Dinge zu gewinnen, indem sich die gemeinsamen Eindrücke, die sonst verschiedene Dinge in der Erinnerung hinterlassen, zu einanderfügen, dadurch an Intensität gewinnen und so losgelöst von dem Verschiedenen bei vielen Dingen, als das ihnen Gemeinsame klar und deutlich gedacht werden können. Es ist ja ohne Zweifel richtig, dass Eindrücke, die öfters erfolgen, sich in ihrer Intensität summiren und so gegenüber jenen Empfindungen, die variabel sind und seltener wiederkehren, die Oberhand behalten, hervortreten, während die variabeln durch ihre Verschiedenheit sich gegenseitig verdunkeln; so erscheint es auch natürlich, dass das mehrerern Bewusstseins-

daten Gemeinsame, durch sein öfteres Gegebensein sich gleichsam ausscheidet aus der Mannigfaltigkeit der übrigen wechselnden Bestandtheile und auf diese Weise zum Begriff wird, der die besondern Bewusstseinsinhalte oder, wenn man will, Dinge, die ausser den gemeinschaftlichen noch bei den verschiedenen Dingen verschiedene Merkmale besitzen, in sich fasst.

Dieses Alles ist richtig und unläugbar, nur wird damit nicht erklärt, was eben erklärt werden soll, die Entstehung und das Wesen des Begrifflichen.

Wenn ich aus einer Anzahl von Bewusstseinsdaten das Gemeinsame ausscheiden will, so muss ich schon beim ersten Bewusstseinsdatum dieser Art, das Gemeinsame von den übrigen Beschaffenheiten oder Merkmalen dieses Bewusstseinsdatums unterschieden haben, wenn ich es auch nicht als Gemeinsames unterschieden haben kann, weil mir vorläufig nur dieser Bewusstseinsinhalt und kein ihm ähnlicher gegeben ist. Denn würde ich behaupten, dass ich nicht schon das erstemal diese Unterscheidung der verschiedenen Bestandtheile gemacht habe, so wäre nicht abzusehen, wann dieselbe eintreten sollte. Das Ganze wäre ja dann vollständig ununterschieden gegeben; es könnte sich also, abgesehen davon, dass etwas ganz Ununterschiedenes überhaupt gar nicht g e g e b e n sein kann, das Gemeinsame gar nicht verstärken und vom Nichtgemeinsamen ausscheiden, weil das, wass sich verstärken soll, doch nur die Unterscheidung des Gemeinsamen vom Nichtgemeinsamen sein kann; ist aber diese Unterscheidung von vornherein gar nicht gegeben, dann kann sie sich auch nachher nicht verstärken. Habe ich gleich im Anfang das eine (gemeinsame) Merkmal von den Andern nicht unterschieden, wie soll ich dann auf dieses gemeinsame Merkmal eine grössere Intensität der Aufmerksamkeit concentriren, wenn mir dieses Merkmal überhaupt gar nicht bekannt sein kann. Man wende nicht ein, dass dieses Merkmal eben dadurch unterschieden werde, dass seine Intensität sich verstärkt; denn dann würde die Unterscheidung von einer gewissen Stärke des Inhaltes abhängen und es könnte

etwas von Anderem gar nicht Unterschiedenes dennoch gegeben sein, was doch offenbar unsinnig ist. Es scheint aber noch ein Ausweg übrig zu sein, man könnte nämlich den ganzen Process in dass Unbewusste schieben, einer unbewussten Empfindungswelt zutheilen. Dann würde man etwa behaupten, dass sich in der unbewussten Empfindung das Gemeinsame, öfters Empfundene verstärke, bis es einen solchen Grad der Stärke erreicht hat, dass es von Anderem unterschieden für sich zum Bewusstsein gelangt. Man müsste aber dann doch wenigstens zugestehen, dass die unbewusste Empfindung nur bestehen kann, insofern sie aus der bewussten erschlossen ist, und dass überhaupt der ganze unbewusste Process nur aus dem Gegebenen erschliessbar ist und man müsste also auch weiter zugestehen, dass diese unbewusste Empfindung und ihr Process nur gegeben sein können, insofern beide in irgend welcher Weise bekannt, wenn auch nicht unmittelbar, sondern durch Erschliessen bekannt sind. Dann ist aber mit dieser ganzen Hypothese nichts erklärt, sondern das Problem erscheint nur zurückgeschoben: denn so weit die Empfindung mittelbarer oder unmittelbarer Weise gegeben, d. h. bewusst ist, muss sie auch in irgend welcher Weise unterschieden sein, so weit sie aber überhaupt gar nicht bewusst ist und nicht bewusst sein kann, kann sie auch gar nichts erklären. So weit nun die Empfindung, wenn sie auch als unbewusste (was nur eine Art des Bewusstseins bedeuten kann) gedacht wird, bewusst ist, werden ihre Bestandtheile unterschieden gedacht und die Verstärkung wird daher als eine Verstärkung einzelner jetzt unterschiedener Bestandtheile gedacht, d. h. eben als eine Verstärkung ihres Contrastes zu Andern, also als eine Verstärkung ihres Unterschiedenseins.

Durch die Behauptung daher, dass das Begriffliche durch Abstraction des Gemeinsamen aus verschiedenen Bewusstseinsdaten entstehe, ist eigentlich nicht erklärt, wie das Begriffliche aus dem Concreten sich entwickelt. Denn die Unterscheidung des später als gemeinsam Erkannten muss schon ursprünglich vorhanden sein und kann nur durch das häufiger in's Be-

wusstseintreten zu grösserer Klarheit und Schärfe der Unterscheidung gebracht werden. In diesem ursprünglichen Unterschiedensein ist aber eben schon der Keim, der Embryo des Begriffes gelegen und mithin dieser nicht erst selbständig aus einem ununterschiedenen ursprünglich gegebenen Concreten entwickelt.

Ich soll aus der Anschauung vieler verschiedener Pferde z. B. den allgemeinen Begriff des Pferdes abstrahiren, zu einem Begriff gelangen, der das Gemeinsame der vielen Pferde enthält. Dazu ist aber zweierlei nöthig. Ich muss erstens ursprünglich das erste Pferd, das ich überhaupt sehe, im Unterschied zu Gegenständen sehen, die nicht Pferde sind. Denn unterscheide ich unter sonst gleichen Umständen das erstemal dasjenige Bewusstseinsdatum, das Pferd genannt wird, nicht von andern Bewusstseinsdaten, dann ist nicht abzusehen, warum ich es das zweitemal unterscheiden sollte. Ich kann ja dann nicht einmal behaupten, dass es das zweitemal von mir gesehen wird, weil ich es das erstemal gar nicht als etwas von Anderem Unterschiedenes gesehen habe. Mithin ist das „Zweitemal" für mich ebensogut das „Erstemal" wie das „Erstemal" u. s. f. Wo also soll die Unterscheidung eintreten — da eigentlich unter solchen Umständen das Bewusstseinsdatum eines Pferdes überhaupt noch gar nicht vorhanden war, weil es von Anderem gar nicht unterschieden wurde?

Das zweite nothwendige Moment ist: dass auch die einzelnen Merkmale innerhalb des Datum Pferd von einander unterschieden worden sein müssen, ehe ich von dem vielen Pferden Gemeinsamen überhaupt sprechen kann. Es ist dieses eigentlich schon mit dem ersten Moment gegeben: denn ich kann eben nur das Datum Pferd von andern Daten unterscheiden, insoferne ich innerhalb seiner Unterschiede von anderen Daten innerhalb ihrer bemerke. Würde ich nicht Merkmale des Datum Pferd von Merkmalen anderer Daten unterscheiden, sie im Contrast zu ihnen erfassen, so wäre es ja doch dasselbe, als ob ich das Pferd in keiner Beziehung

von Anderem, mithin gar nicht unterschiede, also auch mir desselben gar nicht bewusst wäre.

Habe ich aber das Pferd in seinen Merkmalen von anderen Daten schon das erstemal unterschieden, so ist eigentlich der Keim des Begriffes damit als ursprünglich zugestanden und es kann sich jetzt nur darum handeln, ein Ungleichgewicht der Unterscheidung sowohl in der Wahrnehmung als Reproduction herbeizuführen, um auf diese Weise irgend ein Merkmal oder eine Gruppe von Merkmalen von anderen gleichzeitigen Daten des Bewusstseins stärker zu unterscheiden, als alle anderen einzelnen oder gleichzeitigen Merkmale oder Daten überhaupt. Dieses allerdings wird dadurch möglich, dass Gleiches unter verschiedenen Umständen öfters in's Bewusstsein tritt und so sich durch die Erinnerung stets verstärkt, während das Verschiedene sich gegenseitig verwischt. Eine Ansicht über das Wesen des Begriffes ist aber hier übergangen worden, es ist das die Ansicht, wonach der Begriff die Form ist, in welcher die Dinge erscheinen. Es könnten vielleicht gewisse allgemeine Bedingungen oder Formen gegeben sein und mit ihrer Hülfe die Empfindung erst begrifflich gefasst werden. Aber hier muss man fragen, ob diese Formen oder begrifflichen Bedingungen in der That vor den vorgestellten und wahrgenommenen Empfindungen für sich gegeben seien? Man wird, wenn man allen möglichen Inhalt seines Bewusstseins prüft, gewiss, will man ehrlich sein, eingestehen müssen, dass solche Formen und begriffliche Bedingungen sich darin niemals vorfinden, sondern was gegeben ist, immer nur begrifflich bestimmte Vorstellungen oder Wahrnehmungen sind, niemals aber ein bestimmter Begriff, oder eine Begriffsform überhaupt für sich allein. Woher will man also behaupten, dass diese Formen dennoch bestehen und zwar vor allen inhaltlich bestimmten Begriffen? Man kann dann eben nur vorgeben, dass diese Formen vor allem oder hinter allem Bewusstsein beständen, um erst, nachdem sie sich irgend einer concreten Vorstellung oder Wahrnehmung als ihrer Beute bemächtigt, nun in dieser Weise ausgestattet in's Be-

wusstsein zu treten. Aber es entsteht dann die Frage, wie so man denn zu Thatsachen gelangen will, die hinter allem Bewusstsein stattfinden sollen, da es doch unmöglich ist, irgend etwas schreiben, sprechen, vorstellen, wahrnehmen und überhaupt denken zu wollen, ohne damit eben das geschriebene, gesprochene, vorgestellte, wahrgenommene oder überhaupt Gedachte zugleich als einen Bewusstseinsinhalt zu documentiren und es daher ganz unbegreiflich ist, auf welche Weise man Thatsachen, die vorausgesetztermaassen nur ausserhalb des Bewusstseins bestehen können, durch das Bewusstsein oder innerhalb des Bewusstseins constatiren will. Wie kann man ein getrenntes Gegebensein von Factoren ausserhalb des Bewusstseins behaupten, wenn diese Trennung im Bewusstsein nie gegeben ist, und man sich doch nicht dessen, was nur ausserhalb des Bewusstseins möglich sein soll, bewusst werden kann, denn dann wäre man sich ja des getrennten Bestehens dieser Factoren bewusst, und diese Trennung bestände daher nicht nur ausserhalb des Bewusstseins. Und was soll denn das Wort: „Gegebensein", „Bestehen", „Dasein" u. s. w. bedeuten, wenn es einen Sinn über das Bewusstsein hinaus haben soll? Kann ich von etwas als Gegebenem, Bestehendem, Daseieindem sprechen, ohne davon auch nur das geringste Bewusstsein zu haben, oder kann ich nicht vielmehr nur etwas als gegeben, bestehend, daseiend erklären, insoferne ich es eben kenne, weiss, mir dessen bewusst bin?

Wir wollen uns also an das halten, was wir bei einer Analysis des Bewusstseins vorfinden, nicht deswegen, weil dieses der sicherste Weg ist, sondern vor allem deswegen, weil es der einzig mögliche ist und weil jeder andere zu leeren Worten ohne jeden Sinn und ohne jede Bedeutung führen muss. Dann aber müssen wir gestehen, dass weder Begriffe, noch begriffliche Formen vor allen concreten Anschauungen in der Vorstellung oder Wahrnehmung uns jemals gegeben sind, sondern das Begriffliche ursprünglich im Concreten stecken muss.

Damit wären wir aber bei dem Wege angelangt, der das Begriffliche im Concreten sucht, in re. Zugleich aber sind wir beim Zugeständniss angekommen: dass das Begriffliche überhaupt nicht ableitbar ist, sondern ebenso ursprünglich gegeben, wie das Concrete selbst. Untersuchen wir dieses Verhältniss des Begrifflichen in re näher.

Jedes Concretum, sei es in der Vorstellung (Reproduction) oder Wahrnehmung, kann nur als ein in seinen Theilen Unterschiedenes gegeben sein: als ein in seinen Theilen sowohl von Theilen anderer Concreta als auch untereinander Unterschiedenes. Wäre dieses nicht der Fall, dann wäre eben das Concretum von andern Concretis nicht unterschieden und diese auch wieder von andern nicht, es wäre also etwas ganz und gar von Allem Ununterschiedenes sowohl innerhalb als ausserhalb seiner gegeben, d. h. es wäre Nichts gegeben. Und aus diesem Nichts müsste dann die Welt entwickelt werden. Das Concrete ist also ein bestimmtes Zusammen unterschiedener Daten. Und der Begriff ist die Lostrennung irgend welches in diesem Zusammenhang vorhandenen Datum durch schärfere und klarere Unterscheidung desselben. Also insoferne dasselbe im Zusammen seiner Bestandtheile betrachtet wird, wird es betrachtet als Concretum, insoferne aber es in seinem Unterschiedensein von andern Bewusstseinsdaten in's Auge gefasst wird, ist es Abstractum in der Wahrnehmung oder in der Reproduction. Man wird nun fragen, worin unterscheidet sich Begriff und Concretum, aber dieses ist eine sinnlose Frage, denn die Unterscheidung oder vielmehr das Unterschiedensein ist ja eben der Keim alles Begrifflichen und um nun das Verhältniss zwischen Concretum und Abstractum feststellen, durch irgend einen Unterschied bezeichnen zu können, müsste man das unterschiedene mit dem nicht unterschiedenen Concretum vergleichen können, d. h. den Unterschied von Etwas und Nichts angeben, was absurd ist.

Daher kann man auch nicht von einem ursprünglich Gegebenen oder einem vorbegrifflichen, ununterschiedenen Etwas

sprechen. Das Ursprüngliche, Gegebene wird in der Regel als ein Etwas oder ursprüngliches Zusammen von Etwas aufgefasst, insoferne dasselbe noch vor aller begrifflichen Unterscheidung gegeben sei. Das ursprünglich Gegebene soll Etwas, aber etwas vollständig ununterschiedenes, unausdrückbares sein, ein Etwas, das vor aller Bestimmtheit und daher Unterschiedenheit gegeben ist. Aber das „Etwas", soll es nicht ein reiner Laut sein, hat ja seinen ganzen Sinn nur in der Voraussetzung ganz bestimmter möglicher Bewusstseinsdaten. Ein Etwas kann mir nur gegeben sein, insoferne es mir als ein bestimmtes und daher auch von andern unterschiedenes Datum gegeben ist. Niemals aber ist ein Etwas gegeben, das von Allem ununterschieden wäre — denn dann wäre es vom Nichts nicht zu unterscheiden. Daher haben auch die bestimmten Bewusstseinsdata nicht zur Voraussetzung ein unbestimmtes ununterschiedenes Etwas, sondern vielmehr das unbestimmte Etwas hat zur Voraussetzung bestimmte und unterschiedene Data.

Will man dagegen einwenden, dass ich sehr wohl auf etwas hinweisen kann, etwa mit der Hand, ohne es näher sprachlich bezeichnen zu müssen oder selbst zu können, so ist das richtig, aber es beweist nichts. Denn es kann etwas sprachlich nicht bezeichnet werden und nicht bezeichnet werden können, und doch unterschieden sein. Eine ganz bestimmte Farbennüance braucht kein Wort in einer Sprache zu besitzen und kann doch genau unterschieden sein von allen andern Farben. Und übrigens, wie wollte man auf etwas hinweisen, das man in keiner Beziehung von Anderem unterschieden hat. Dass ich eben auf etwas hinweise, ist ein Zeichen, dass ich dieses von Anderem unterschieden wissen will, auf *dieses* zum Unterschied von Anderem Nachdruck lege.

Endlich ist ein grosses Bedenken gegen diese Fassung des ursprünglich Gegebenen vorhanden. Dass vor aller Unterscheidung und begrifflicher Fassung ursprünglich Gegebene soll natürlich erst nachträglich unterschieden werden. Ist dieses der Fall, dann müsste innerhalb des Bewusstseins ein ununterschiedenes ursprünglich Gegebenes vorhanden sein und

daneben eine selbständige Unterscheidungsthätigkeit, die sich nun des ursprünglich Gegebenen bemächtigt, um es zu zergliedern. Aber eine solche Thätigkeit ist ebensowenig zu finden, wie das ursprünglich „Gegebene". Was vorhanden ist, ist immer nur von einander unterschiedener Inhalt. Diese Beziehung des Unterschiedenseins von Daten, insoferne sie unter bestimmten Bedingungen eintretend gedacht wird, natürlich mit den unterschiedenen Daten selbst, ist dann das Unterscheiden oder die Unterscheidung. Aber eine unterscheidende Thätigkeit für sich allein ist nie gegeben.

Noch ausgesprochener wird der Widerspruch, wenn man das Zusammen von Bestandtheilen des ursprünglich „Gegebenen" betont, welche unnennbare Bestandtheile erst später unterschieden, also doch erkannt werden sollen. Wir haben also das erkannte Unerkennbare vor uns. Es sind hier vor Allem zwei Bedenken vorhanden. Einmal wie kommt das ursprüngliche Zusammen von Etwas überhaupt dazu, unterschieden zu werden. Wenn nicht schon beim erstenmal Gegebensein die Unterscheidung vorhanden gewesen war, so ist kein Grund vorhanden, dass sie zum tausendstenmal eintritt. Man wende nicht ein, dass dieses ursprüngliche Zusammen dadurch, dass es mit anderem ursprünglichen Zusammen in Contrast trete, zur Unterscheidung gelange. Denn dieser Contrast setzt eben die Unterscheidung schon voraus, ein Contrast von nicht Unterschiedenem ist doch unsinnig. Z. B. es sei das ununterschiedene Zusammen von „Roth" und „Fläche", also eine rothe Fläche gegeben, zu dieser trete in Contrast eine blaue Fläche — Fläche gegen Fläche hebt sich, bleibt die Differenz von „roth" und „blau" übrig. Dagegen bedenke man, dass keine „rothe" noch „blaue Fläche", sondern ein unausdrückbares Zusammen von Roth und Fläche und Blau und Fläche gegeben war, und da beide Daten gleich unausdrückbar und gleich zusammen gegeben sind, so kann gar nicht eher ein Contrast eintreten, als bis sie vorher unterschieden wurden. Die rothe und die blaue Fläche unterscheiden sich ja nicht durch ihr verschiedenes Zusammen,

sondern durch das Zusammen von Verschiedenem. Sie können also nicht als zwei verschiedene Arten von Zusammen in Contrast treten, sondern als dieselben Arten des Zusammen von Verschiedenem, dann aber müssen sie vorher unterschieden sein als „roth" und „Fläche" und „blau" und „Fläche", wenn sie überhaupt in Contrast treten sollen. Das zweite Bedenken besteht in der Undenkbarkeit des ununterschiedenen Zusammen. Es soll Etwas im Zusammen gedacht sein und dieses Etwas soll aber gar nicht unterschieden, gar nicht erkannt sein. Aber dieses Zusammen von Etwas überhaupt ist entweder ein Abstractum aus dem Zusammen von unterschiedenen Etwas oder es ist Nichts, undenkbar. Die Behauptung eines einfachen Zusammen ohne Unterscheidung des im Zusammensein Vorhandenen, ist ebenso undenkbar als die Unterscheidung von etwas, das niemals in irgend welcher Art zusammen vorhanden ist. Wenn ich an einer Rose die rothe Farbe unterscheide, so findet diese Unterscheidung statt, insoferne die Röthe im Zusammen mit den übrigen begrifflichen Bestandtheilen der Rose gegeben ist, ohne dieses Zusammen wäre eine Unterscheidung sinnlos. Aber die Röthe ist nur insofern im Zusammen mit den übrigen Bestandtheilen der Rose, als sie von ihnen unterschieden ist. Es ist immer nur ein Zusammen von Unterschiedenem und ein Unterscheiden von Zusammenbefindlichen vorhanden, niemals aber ein blosses Zusammen oder ein blosses Verschiedensein. Es sind das eben gleichsam zwei Seiten eines Processes. Einmal betrachte ich die Röthe als unterschieden von der Rose, wobei ihr Zusammen die nicht beachtete Voraussetzung bildet, das anderemal betrachte ich das Zusammen der Röthe mit der Rose, wobei ihre Unterscheidung die nicht beachtete aber nothwendige Voraussetzung bildet. Zusammen und Unterschiedensein sind also Correlata.

Auf diese Weise haben wir uns den Weg zum Begriff gebahnt, indem wir vorläufig alle jene Voraussetzungen und Behauptungen, die eine Prüfung nicht aushielten, über Bord warfen. Nun tritt aber die Frage an uns heran, was ist der

Begriff im eigentlichen Sinne. Hier ist aus dem Vorhergehenden vorläufig nur klar, dass der Begriff als solcher nicht entstanden sein kann; Nicht, dass nicht stets neue Begriffe gebildet würden, aber nicht aus vollständig Unbegrifflichem und zu einem vollständig begriffslosen Standpunkt können wir nie gelangen, weil ohne Unterscheidung nichts denkbar ist, jede Unterscheidung aber begrifflich ist. Daher können wohl neue Scheidungen eintreten, sobald ein neues Zusammen eintritt, aber niemals ein Zusammen ohne Unterscheidung — ein begriffloses Zusammen. Alles Erkannte ist Begriff, etwas das in keiner Beziehung erkannt ist, ist aber weder Begriff noch etwas anderes, sondern ein reines Nichts.

II. Capitel.

Die Elemente des Begriffes.

Wir haben gefunden, dass die Grundlage des Begriffes das ursprüngliche Unterschiedensein oder Bestimmtsein von Bewusstseinsdaten ist. Alles ist nur gegeben und kann nur gegeben sein, insoferne es als etwas Unterschiedenes und Bestimmtes gegeben ist.

Warum nennen wir aber nicht schon dieses ursprüngliche Unterschiedensein Begriff im eigentlichen Sinne? Aus dem Grunde, weil der unterschiedene Theil doch noch nicht hinreichende Selbständigkeit in seiner Unterscheidung zu besitzen braucht, um als selbständiger Factor in der Denkrechnung verwendet werden zu können. Man kann bei neuen Gegenständen sehr wohl die einzelnen Bestandtheile unterschieden haben und doch nicht im Stande sein, mit hinlänglicher Klarheit diese unterschiedenen Bestandtheile für sich im Denken zu verwenden: d. h. man ist noch nicht im Stande, sie bei

Denkoperationen allein in Rechnung zu ziehen, sie ziehen stets die mit ihnen verbundenen Bestandtheile der Gegenstände mit sich, und machen es so unmöglich, sie isolirt in den Schlüssen des Denkens zu gebrauchen. Diese Isolirung eines begrifflichen Bestandtheils wird freilich erst dann in vollkommenem Grade möglich sein, wenn sich dieser unterschiedene Bestandtheil mit einem Zeichen verbunden hat, mit einem Worte, Schriftzeichen, Symbole. Dann erst wird es möglich sein, wenn auch niemals vollkommen, aus dem Zusammen gegebener Bewusstseinsdaten, das mit einem Zeichen verbundene Einzelne, Isolirte, für sich in Rechnung zu bringen, wobei freilich sich stets die mit ihm verbundenen, und in der Wahrnehmung verbunden gewesenen Bewusstseinsdaten ebenfalls in's Bewusstsein drängen und seinen isolirten Gebrauch stören werden. Und darin beruht die Schwierigkeit der Abstraction, die niemals eine vollständige sein kann. Es ist unmöglich, von allen übrigen Bestandtheilen eines Bewusstseinsdatums so zu abstrahiren, dass allein das zu Abstrahirende in Rechnung gezogen oder gar im Bewusstsein gelassen würde.

Ebendesswegen ist aber auch keine scharfe Grenze zu ziehen zwischen dem vollkommen und unvollkommen abstrahirten Begriff. Es giebt nur wenige Begriffe, die so scharf von allen ihnen anhängenden fremden Bewusstseinsdaten isolirt sind, dass man behaupten kann, dass alle Individuen sich unter dem sie bezeichnenden Worte dasselbe denken. Von da an aber bis zum eben nur noch von andern mit ihm im Zusammen befindlichen Bewusstseinsdaten unterschiedenem Bewusstseinsdatum ist eine ganze Stufenreihe von mehr oder weniger deutlichen begrifflichen Unterscheidungen.

Schon jene Begriffe, die gar nicht durch ein Wort ausgedrückt werden können, sondern durch einen Satz umschrieben werden müssen, sind unbestimmter unterschieden. Es sind das individuellere Verhältnisse, Beziehungen, Beschaffenheiten, die zwar noch häufig genug vorkommen, um genauer unterschieden zu werden, aber doch weder so klar unterschieden sind, noch eine so häufige Anwendung im wissen-

schaftlichen oder practischen Leben finden, um mit einem Worte bezeichnet worden zu sein. So wird zum Beispiel der bestimmte Charakter eines bestimmten Individuums, soll er nicht bloss ganz im Allgemeinen bezeichnet werden, durch einen oder mehrere Sätze ausgedrückt werden müssen. Endlich aber giebt es Unterscheidungen, die eben nur noch vorhanden sind: wie z. B. Farbennuancen, Unterschiede im Timbre eines Tones, Geschmacks-, Geruchsnuancen u. s. w. Diese sind überhaupt auch durch Sätze unausdrückbar, man kann nur auf sie hinweisen oder ihre ganz concrete Erfahrung im Zusammen mit andern Bewusstseinsdaten hervorrufen, um ihre in inniger Verbindung mit andern Daten gegebene Existenz einigermaassen isolirt zu erfassen. Da aber zwischen dieser letztern Erfassung und Unterscheidung von Daten und der vollkommenen durch ein eigenes Wort bezeichneten, nur ein gradueller, nicht generischer Unterschied besteht, so ist man genöthigt (cum grano salis) schon die einfachste, unmerklichste Unterscheidung eine begriffliche und das Unterschiedene einen Begriff zu nennen. Dass von einem solchen, ich möchte sagen, embryonalen Begriff bis zum vollständig ausgebildeten noch ein weiter Weg ist, soll damit nicht geläugnet werden. Es frägt sich nun, worin besteht die Eigenthümlichkeit dieses voll ausgebildeten Begriffes? Unterscheidet sich der voll ausgebildete Begriff vom unausgebildeten nur durch die Schärfe der Unterscheidung? Offenbar genügt diese Schärfe der Unterscheidung für sich allein nicht, denn was den Begriff zum Begriffe macht, ist, wie gesagt, seine vom Zusammen mit andern Daten losgelöste Verwendbarkeit im Denken. Es ist also die Frage, wie der embryonale Begriff, der im concreten Zusammen nur eben unterschieden ist, sich zum ausgebildeten Begriff entwickelt. Hier tritt nun mit Recht jenes psychologische Gesetz ein, nach welchem sich gleiche Vorstellungselemente verstärken, ungleiche schwächen, d. h. wodurch öfters dagewesene gleiche Daten sich durch ein stärkeres Unterschiedensein von anderen abheben. Dadurch tritt aus dem ob zwar schon unterschiedenen, concreten Zusammen ein unterschiedener Bestand-

theil hervor in den Vordergrund, während die übrigen zurücktreten. Man hat abstrahirt, eine Abstraction vollzogen, oder vielmehr die Abstraction vollzieht sich von selbst.

Noch zwei Factoren spielen aber wenigstens bei der ausgebildeten Begriffsbildung mit hinein: die Reflexion und der Zweck.

Was die Reflexion anbelangt, so ist sie das Hervortreten einer Beziehung als solchen, also die Unterscheidung dieser Beziehung von dem bezogenen Inhalt. Es ist nun die Frage, ob die Reflexion ursprünglich vorhanden ist, oder sich erst entwickelt. Es scheint nicht dasselbe „roth" und „blau" als unterschiedene Inhalte zu wissen und ihre Unterschiedenheit zu wissen. Ist nun mit dem Unterschiedensein zugleich das Bewusstsein des Unterschiedenseins verknüpft oder nicht? Aber das Bewusstsein des Unterschiedenseins ist doch nicht noch etwas, ausser dem Unterschiedensein eines Inhaltes; es ist eben das Verhältniss von Inhalten, ein ursprüngliches Verhältniss, so dass mit dem Unterschiedensein die Inhalte, und mit den Inhalten ihr Unterschiedensein gegeben ist; eines von dem anderen ist untrennbar, ausser in abstracto. Aber man denkt sich das Unterscheiden als eine Thätigkeit hinter dem Bewusstsein und die unterschiedenen Inhalte im Bewusstsein: zuerst ist man sich der Inhalte bewusst, dann erst dessen, dass man sie unterschieden hat. Aber das Unterscheiden ist nichts anderes als die unterschiedenen Inhalte, nur dass in abstracto ihr Unterschiedensein hervorgehoben wird, gegenüber dem Inhalt, der unterschieden ist. Daher mag es allerdings nothwendig sein, dass die Unterscheidung erst an mannigfachen Inhalten gegeben war, ehe sie als solche klar hervortritt, aber da muss sie gewesen sein, wenn auch unklar, sonst wäre nicht abzusehen, woraus und wann sie sich entwickeln sollte.

Ich sehe hier zwei Einwendungen voraus, die man sich zu machen veranlasst fühlen wird. Einmal, dass damit ein Regressus in infinitum gefordert erscheint und zweitens, dass neugeborene Kinder doch nicht reflectiren.

Man kann nämlich einwenden, dass ja dann auch das

Bewusstsein dieser Unterscheidung im Bewusstsein sein müsste, ebenso auch das Bewusstsein des Bewusstseins dieser Unterscheidung und so fort. Aber dieser Einwand ist sinnlos; ein Bewusstsein des blossen Bewusstseins giebt es nicht, das Bewusstsein des Bewusstseins u. s. w. von irgend Etwas, ist einfach das Bewusstsein dieses Etwas. Das Bewusstsein ist stets nur charakterisirt durch seinen Inhalt und abgesehen von seinem Inhalt ist es gar nichts Aufweisbares. Man kann sich nicht des Bewusstseins wie eines Gegenstandes oder Inhaltes bewusst werden. Es giebt nur ein Bewusstsein, das seine Färbung als Selbstbewusstsein nur durch den Inhalt des eigenen Leibes im Gegensatz zu anderen Leibern und Gegenständen erhält. Ich kann zwar sagen: „Ich bin mir bewusst mir irgend einer Empfindung bewusst gewesen zu sein“; aber das heisst nicht: ich bin mir eines damaligen Bewusstseins jetzt bewusst, sondern nur der damaligen Empfindung, die im Zusammenhange eines Ich gegeben war, dessen Inhalt mit dem jetzigen inhaltlich bestimmten Ich durch Erinnerung in Beziehung gesetzt erscheint. Ich sage also eigentlich damit gar nichts anderes, als dass ich mich der damaligen Empfindung klar in ihrem Zusammenhange erinnere, dass die Empfindung als damalige gegeben ist, nicht aber, dass ich mich eines damaligen bestimmten Bewusstseins erinnere, denn bestimmt ist das Bewusstsein stets nur durch den Inhalt und dessen allein kann ich mich auch erinnern. Man kann also nur von einem Bewusstsein des Bewusstseins reden, insofern ein Gegensatz zwischen Bewusstseinsinhalten gemeint wird. Wenn ich sage, ich bin mir bewusst dieses Baumes bewusst zu sein, so heisst das, ich weiss, dass, sobald ich dem Baume den Rücken drehe, ich ihn nicht mehr wahrnehme, höchstens vorstelle; oder ich weiss, dass es noch viele andere Dinge giebt, die in solche bestimmte Beziehungen zu meinem Leibe treten können, wie dieser Baum, die aber jetzt nicht in diesen Beziehungen zu meinem Leibe stehen. Dieser Gegensatz von gegebenen, d. h. bewussten Inhalten, zu nicht mehr bewussten (d. h. zu Inhalten, die man

nur mehr als Vorstellungen oder nur ihrem Gattungscharakter nach kennt, aber dennoch weiss, dass sie als bestimmte Wahrnehmungen oder als bestimmte Vorstellungen gegeben sein können), meint man, wenn man von einem Bewusstsein des Bewusstseins spricht. Denn ein Bewusstsein des Bewusstseins überhaupt hat keinen Sinn, weil der Gegensatz des Bewusstseins das Unbewusstsein überhaupt fehlt. Das Bewusstsein kann also nur als gegebener Inhalt im Gegensatz zum nicht mehr bewussten, d. h. nicht mehr in dieser vollständigen Weise gegebenen bezeichnet werden. Daher meint man nicht eigentlich das Bewusstsein überhaupt, wenn man vom Bewusstsein des Bewusstseins spricht, sondern jene Beziehung von gegebenen und nicht mehr gegebenen Inhalten; das Bewusstsein als Bewusstsein aller möglichen Inhalte ist ein unbeendbarer Process. Daher kann man auch nicht sagen: ich muss mir des Bewusstseins bewusst sein, sonst giebt es kein Bewusstsein, wenn ich mir dessen nicht bewusst bin: denn das Bewusstsein als allumfassendes Ganzes ist ja nie vorhanden, jener Gegensatz von bewussten und unbewussten Inhalten ist aber auch thatsächlich bewusst, d. h. gegeben, aber zu sagen ich muss mir des Bewusstseins als solchen bewusst sein, ist ein Unsinn, denn das „Ich" ist ein Unterschied innerhalb jenes Bewusstseins der Unterschied des eigenen und fremden Leibes mit den verschiedenen Vorstellungswelten in ihrer Abhängigkeit von beiden. Ich also, der ich jenes Bewusstsein schon voraussetzen müsste, kann mir doch dessen nicht bewusst sein wollen. Das Bewusstsein tritt immer mehr in die Ferne, sobald ich mich ihm als solchen nähern will; es ist immer nur erfassbar im Gegensatz bestimmter Inhalte als bewusste und nicht mehr bewusste, als unmittelbar oder erschlossen bewusste. Das Bewusstsein als solches nicht an diesem inhaltlichen Gegensatz gedacht, ist ein blosses Wort. Das Bewusstsein ist eine oberste Beziehung aller Daten, das Gegebensein, das Sein überhaupt, man kann nichts hinzufügen und nichts daran ändern, wenn man auch von einem Bewusstsein des Bewusstseins spricht, es ist ein in keiner

Beziehung weiter verfolgbarer Factor. Daher kann nur wer hinter dem Bewusstsein noch ein Wesen annimmt, das Bewusstsein bewusst werden lassen.

Was den zweiten voraussichtlichen Einwand anbelangt, so könnte, ob zwar die Sache noch fraglich ist, selbst zugegeben werden, dass für das Neugeborene eine Reflexion nicht erschliessbar ist, dass aus den Bewegungen und Lauten desselben eine solche nicht erschlossen werden kann. Aber diejenigen, welche diesen Anlass zum Erschliessen einer Reflexion nicht finden, reflectiren und können sich auf keine Zeit erinnern, wo sie zu reflectiren angefangen hätten, für sie ist die Reflexion ursprünglich und kann nicht abgeleitet werden aus Schlüssen über das Seelenleben eines Neugeborenen, die ihre ganze Bedeutung nur aus den unmittelbar gegebenen Bewusstseinsdaten schöpfen können.

Man kann zwar behaupten, dass wir nicht immer reflectiren, d. h. aber nur, dass wir nicht immer deutlich reflectiren, uns also der Reflexion nicht klar erinnern. Aber sobald irgend eine Beziehung von Daten hier eine Unterscheidung als vergangene gegeben ist, müssen wir doch annehmen, dass nicht nur die unterschiedenen Inhalte, sondern auch die Unterschiedenheit selbst gegeben ist, denn von Inhalten zu reden, die unterschieden waren, ohne Bewusstsein ihres Unterschiedenseins, ist sinnlos und setzt, wie gesagt, ein transcendentes Wesen voraus, welches die Inhalte unterscheidet und wobei das Unterscheiden erst nachträglich zum Bewusstsein kommt. Aber von einer unbewussten Beziehung zu reden, setzt die grosse Kunst voraus, sich unbewusster Weise bewusst oder bewusster Weise unbewusst sein zu können, eine Kunst, die ich leider nicht kenne. Mit der Beziehung muss daher auch das Bewusstsein dieser Beziehung oder die Reflexion gegeben sein, was eigentlich selbstverständlich ist, sobald man alles transcendente Wissen über Bord geworfen hat. Sobald man freilich jene complicirten Reflexionsvorgänge unter Reflexion versteht, welche die schwierigsten Unterscheidungen und Beziehungen betrifft, dann ist sie freilich nicht immer da, weil jene Schwierigkeiten

nicht immer da sind; ebenso wenig muss die Reflexion stets in den Vordergrund treten, sie verschwindet sogar meistens in den dämmernden Hintergrund, um dann an das volle Licht zu treten, wenn eine Beziehung anderen Beziehungen gegenüber anzukämpfen hat oder durch ihre Häufigkeit bei verschiedenem Inhalte intensiver wird. Durch das klare Gegebensein der Unterscheidung tritt auch der unterschiedene Inhalt selbstständiger hervor, also als unterschiedener, losgelöster, und daher ist mit der Reflexion die Begriffsbildung und mit der Begriffsbildung wieder die Reflexion auf einen höheren Grad gehoben. Nur geht die Reflexion auf die begriffliche Beziehung (die Unterscheidung), der Begriff auf den unterschiedenen Inhalt. Beide Factoren sind untrennbar.

Ebenso setzt jeder Begriff einen Zweck voraus. Keine begriffliche Unterscheidung ist gegeben, ohne eine wenigstens dunkel vorschwebende Vorstellung, die eben jene unterschiedenen Daten in das Bewusstsein gerufen hat. Daher ist auch der Zweck eine Beziehung, die unableitbar und ursprünglich gegeben ist. Da wir aber noch später auf den Zweckbegriff zurückkommen werden, so sei hier nur bemerkt, dass, mag es sich nun mit dem embryonalen Begriff verhalten wie es wolle, der ausgebildete Begriff stets die Zweckvorstellung mit sich führt, die ihn klärt, leitet und weiter ausbildet. Mit dem Zweck verbunden ist aber das Gefühl. Zweck kann nur sein Erlangung von Lust oder Abwehr von Unlust. Diese beiden Factoren aber, die ursprünglich gegeben sind, leiten die Unterscheidungen, drängen jene, die unmittelbar oder mittelbar zur Lust beitragen, in den Vordergrund, verstärken ihre Intensität und suchen jene Unterscheidungen zu schwächen, die Unlust bereiten oder lustgewährendern gegenüber als Unlust erscheinen. Man darf nicht übersehen, dass kein Schritt im Denken gemacht wird, der nicht wenigstens mittelbar die Befriedigung einer Lust anstrebt. Wir wollen ja auch nur die Wahrheit kennen lernen, um zu wissen, was wir an Lust oder Unlust zu erwarten haben.

Zum Schlusse will ich noch zwei Einwendungen erörtern,

die man gegen das Fundament dieser Ansicht vom Begriffe vorbringen könnte.

Man könnte sagen, jene ursprüngliche Unterschiedenheit sei gar nicht begrifflich, sondern das gerade Gegentheil davon. Indem ich an einem rothen Gegenstand das „Roth" vom Zusammen mit anderen Daten unterschieden habe, habe ich es als dieses individuelle und ganz spezielle Roth unterschieden, habe ich es aufgefasst in dem ganz speziellen Unterschied des Roth von seinem eben vorhanden ganz individuellen Zusammen mit anderen Daten. Aber was heisst das, dieses spezielle bestimmte Roth. Schon die Ausdrücke „speziell" (species), „bestimmt" weisen auf die Bedeutung eines solchen Roth hin. Ein Datum ist nie bestimmt durch sich allein, sondern immer nur durch seine Aehnlichkeit m i t, seinen Contrast und räumlich-zeitlichen Verhältnissen z u anderen Daten, „an und für sich bestimmt" hat keinen Sinn. Daher ist gerade jenes bestimmte Roth eine schon sehr verwickelte Unterscheidung, die ursprünglich gar nicht vorhanden ist; sie setzt die Ueberzeugung voraus, dass dieses Roth sich von sehr vielen anderen Daten vor allem Schattirungen des Roth unterscheiden lasse, aber diese Ueberzeugung kann erst entstehen, nachdem derartige Unterschiedenheiten schon dagewesen waren, nachdem ich erfahren habe, dass irgend ein zeitlich und örtlich bestimmtes Datum sich höchst genau von allen anderen Daten zu unterscheiden pflege. Ehe aber eine solche Ueberzeugung eintritt, ist gerade der Gattungscharakter stets das hervorragende Unterscheidungsmerkmal. Hätte ich bisher nur einen Elephanten und einen Schmetterling von Thieren gesehen, so könnte ich sie auch nur in ihren zwar bedeutenden, aber verhältnissmässig wenigen Unterschieden erfassen, lerne ich aber alle möglichen anderen Thiere kennen, die sich theils ihrer Aehnlichkeit nach an den Elephanten, theils an den Schmetterling anschliessen, dann werde ich jene Beiden in immer mehr Unterschieden erfassen, sie werden eine immer individuellere Gestalt für mich gewinnen. Das Individuellste setzt eben die meisten begrifflichen Unterschiede voraus. So entwickelt sich das Concrete am

Begrifflichen und das Begriffliche am Concreten zu gegenseitiger Klarheit und Bestimmtheit. Wäre das einzige mir gegebene Datum eine rothe Fläche, dann könnte ich unmöglich roth in seinem ganz bestimmten Unterschied zu allen möglichen anderen Farben auffassen, da mir ja alles Uebrige unbekannt ist; ich würde also nur den Gattungscharakter „Roth", gegenüber dem Gattungscharakter Fläche unterscheiden, freilich ohne zu wissen, dass das Unterschiedene Gattungscharakter ist. Daher kommt es auch, dass individuelle Eigenthümlichkeiten derjenige am besten bemerkt, der am meisten mit dem Gegenstand vertraut ist, d. h. derjenige, der am meisten Unterscheidungen an derartigen Gegenständen gemacht hat. Daher wird eigenthümlich auch speziell genannt, als etwas, das nicht nur seinem Gattungscharakter, sondern auch seinen Artunterschieden nach bekannt ist. Es ist daher falsch, dass das Concreteste das Ursprünglichste sei, es ist vielmehr das letzte unerreichbare Ziel jeder Wissenschaft, ein Datum in allen möglichen Beziehungen von allen möglichen anderen Daten zu unterscheiden.

Der zweite Einwand den man machen könnte, geht darauf, dass, sobald alle Unterschiedenheit ursprünglich ist, ein neuer Unterschied an einem Gegenstande nicht entdeckt werden könnte, denn er müsste ja schon da, d. h. unterschieden sein. Dagegen ist zweierlei zu bemerken, dass ein neuer Unterschied sehr wohl eintreten kann, sobald eine Veränderung eintritt und zweitens, dass man sich nicht aller Unterschiede zu erinnern braucht.

Was das erste anbelangt, so bemerkt ein Kurzsichtiger auf einem Stück bedruckten Papier bei einer gewissen Entfernung vielleicht kaum die Zeilen, geschweige denn die Buchstaben; nähert er das Papier, so kann er die Buchstaben erkennen und endlich lesen. Wenn man nun sagt, ja die Buchstaben waren aber doch auf dem Papiere, so kann man nichts anderes meinen, als dass sie für einen Weitsichtigen da waren oder dass sie dem Kurzsichtigen bei gehöriger Näherung des Papieres erscheinen mussten. Unterscheidbar waren sie also, ehe sie

unterschieden wurden, aber das ist nur zu constatiren, nachdem sie irgend jemand unterschieden hat.

Ebenso ist die feinste Nuance einer Farbe oft nur zu constatiren durch Vergleichung mit einer ähnlichen, d. h. aber nichts anderes als jene ähnliche ist in diesem Unterschied zur vorigen gegeben. Sind beide Farben im Bewusstsein, so ist natürlich auch ihr Contrast im Bewusstsein, fehlt eine Farbe, fehlt auch der Contrast. So kann der Maler, der alle Farben im Gedächtniss hat, eine wahrgenommene Farbe in ihrer bestimmten Schattirung leichter erkennen, unterscheiden, der Laie weiss, dass sie unterscheidbar ist, d. h. dass zu den gegebenen Unterschieden unter bestimmten Bedingungen noch ein anderer oder andere hinzutreten werden, die natürlich ursprünglich für den Betreffenden nicht da waren. So kann etwas schon im Dämmerlicht, anderes nur bei hellem Tageslicht unterschieden werden, es ist auch im Dämmerlicht der Unterschied da, wenn man will, das heisst ich weiss, dass er hervortreten muss, sobald das Dämmerlicht aufhört. So hängen die Unterschiede ab von der Reproduction, der Lage, Beschaffenheit des Leibes, der Zeit, dem Ort, der Entfernung, des Gegenstandes u. s. w., aber alle diese Unterschiede sind nicht da, bevor sie unterschieden sind, d. h. im Bewusstsein sind, aber sie sind unterscheidbar, d. h. sie treten unter bestimmten Bedingungen in's Bewusstsein.

Aber diese Veränderungen, z. B. der Lage, sind natürlich selbst Unterscheidungen, oder wie ich mich lieber ausdrücke, Unterschiedenheiten; daher ist damit nur gesagt, dass das Eintreten bestimmter Unterschiede in das Bewusstsein vom Eintreten anderer abhängt.

Zu jenen ununterschieden daseienden Unterscheidungen gehört auch das Uebersehen. Wir sagen sehr oft „ich habe das übersehen“, „ich habe das gar nicht bemerkt“ u. s. w. Das kann nur die Bedeutung haben, dass ich es entweder thatsächlich nicht gesehen, gehört u. s. w. habe, also auch nicht unterschieden habe, aber unter leicht zu veranlassenden oder zufällig eintretenden Umständen es hätte sehen, hören u. s. w.

können, oder dass ich es zwar thatsächlich gesehen oder gehört u. s. w. habe, mich aber dessen nicht mehr erinnere und daher genöthigt bin, ohne Erinnerung meine damalige Unterscheidung aus anderen Umständen zu erschliessen, keineswegs aber kann es bedeuten, dass jene Beschaffenheit eines Gegenstandes da war, bevor ich sie unterschieden hätte, denn ihr Dasein hat nur durch ihr Unterschiedensein einen Sinn.

III. Capitel.

Das Wort. Inhalt und Beziehung.

Wir haben gesehen, dass die Ausbildung eines Begriffes auf seiner möglichst isolirten Verwendung in der Denkrechnung beruht, diese Isolirung vollzieht sich durch die Verstärkung, welche ein Unterschied erhält, sobald er öfters im Bewusstsein auftritt. Dieses würde genügen, bei einem sehr niedrig stehenden Denkleben, wie wir es vielleicht bei manchen Thieren erschliessen müssen; aber wie wir sehen werden, hängen die Unterschiede miteinander zusammen, viele Unterschiede bilden untereinander ein System von Unterscheidungen; und ein solches System von Unterscheidungen ist auch ein Begriff, ob zwar ein zusammengesetzter. Dieses System von Unterschieden festzuhalten und möglichst frei von zufälligen Unterschieden zu verwenden, ist mit Schwierigkeiten verbunden, theils wegen der Zeit, die man zur Entwicklung eines solchen Begriffes braucht, theils wegen der Schwierigkeit, im concreten Zusammen die richtige Auswahl des klar zu Unterscheidenden zu treffen und so zum richtigen geforderten Begriff zu gelangen. Diese Schwierigkeiten werden zum grössten Theil gehoben durch das Wort. Indem ich von der Entstehung des Wortes absehe, mache ich nur darauf aufmerksam, dass jedes Wort nicht

irgend einen einmaligen einfachen Unterschied, sondern stets ein System von Unterschieden bedeutet. Auch das Wort „roth" bedeutet nicht irgend eine Unterscheidung des „Roth" vom Zusammen mit einem anderen Datum, sondern den ganzen Zusammenhang von Unterschieden des „Roth" von allen bisher bekannten Daten. Dieses begriffliche System heisst „roth", wird von dem Worte „roth" vertreten. Daher muss bei jeder Einschränkung dieser Bedeutung ein Zusatz zu „Roth" stattfinden, sowohl wenn es ein bestimmteres „Roth" bedeuten soll: dieses „Roth", als wenn es ein allgemeineres roth bedeuten soll: „Roth" überhaupt. Aber indem wir als Kinder lernen die einzelnen Worte gebrauchen, findet zweierlei statt. Einmal überträgt sich die Beziehung des ganzen Begriffsystems, welches das Wort vertritt, zu anderen Begriffssystemen auf das Wort, es werden nicht mehr oder mangelhaft an jedes Wort die ihm entsprechenden Unterscheidungen angeschlossen, sondern das Wort tritt unmittelbar in Beziehung zu Worten, ist mit ihnen vereinbar und von ihnen trennbar oder nicht, ohne dass man nöthig hätte oder nöthig zu haben glaubte, auf jenes System von Unterschieden zurückzugehen. Das andere Mal erfährt das Kind sehr oft gar nicht die eigentliche Bedeutung der Worte, sondern lernt nur ihre Beziehungen zu anderen Worten, deren eigentliche Bedeutung es vielleicht auch wieder nicht kennt, bis endlich diese ganze Worterkenntniss ihr Schlussglied in einem Worte findet, dessen Bedeutung unmittelbar bekannt ist und einen losen Zusammenhang mit der übrigen anschaulichen Welt herstellt. So lernt das Kind eher sprechen als denken, Worte gebrauchen, ohne ihre Bedeutung klar zu kennen, so dass oft noch in späteren Jahren erst die Bedeutung eines Satzes oder Wortes aus Anlass eines Ereignisses plötzlich klar wird, man erst erkennt, warum man das Wort in jenen Beziehungen gebraucht hat. So giebt es eine Wort- und Sacherkenntniss, die theilweise ineinander übergehen, sich aber oft schroff gegenüber stehen: daher kann man von allen Worten, die rein transcendente Bedeutung haben sollen, sagen, sie hätten gar

keine Bedeutung, aber sie haben bestimmte Beziehungen zu anderen Worten, die sie unentbehrlich zu machen scheinen; die ganze Worterkenntniss scheint ohne sie zusammenstürzen zu müssen.

Durch diese Eigenthümlichkeit der Sprache werden aber jene beiden erwähnten Schwierigkeiten gehoben. Denn wo es sich nicht um ein genaues wissenschaftliches Denken handelt, genügt es, zum grossen Theil nur in Worten zu denken. Dadurch wird im gewöhnlichen Leben die zeitraubende Entwicklung eines Begriffes durch das System seiner Unterscheidungen vermieden und gleichzeitig hebt das Wort dasjenige am Concretum, dem Zusammen von Daten hervor, was eben in der Denkrechnung selbständig verwerthet werden soll, indem es mit jenen begrifflichen Theilen und nur mit ihnen associirt ist. Wir wollen also diesen Zusammenhang von Worten mit den eigentlichen Begriffen noch einer näheren Erörterung unterziehen.

Der Begriff ist (wie schon bemerkt) als System von Merkmalen nicht in einem Momente, sondern nur in einem Processe denkbar, indem die Merkmale in zeitlicher Gruppirung und Folge sich als System darstellen, wobei die stetige, wenn auch mittelbare Beziehung der Glieder dieses Processes auf einander die Einheit des Begriffes wahrt. Damit ist aber ein sprachlicher Process verbunden, ohne welchen das begriffliche Denken niemals jene Leichtigkeit, Schnelligkeit und jene Weite erhalten könnte, die es besitzt. Der Begriff erscheint nämlich sprachlich symbolisirt durch das Wort, da aber der Begriff ein Process ist, so ist dieses Wort mit allen Gliedern dieses Processes vergesellschaftet, es tritt mit ihnen in die engste Association; aber diese Glieder eines begrifflichen Processes, die Merkmale des Begriffes, sind selbst wieder sprachlich versinnbildlicht, selbst wieder Worte; und so ist auch das Wort eines jeden Begriffes mit den seine Merkmale bezeichnenden Worten eng verbunden. Es ist analog dem begrifflichen System ein Wortsystem, das in seiner Entwickelung Hand in Hand mit dem ersten geht, verbunden. Und nun wird die grossartige Bedeutung der Sprache klar, wenn man

erwägt, dass dieses Wortsystem bis zu einem gewissen Grade unabhängig von seinem Begriffsystem ist. Es wird zum grossen Theil in Worten ohne Begriffe gedacht, wie man mit Rechensteinen oder Ziffern, abgesehen davon, was sie in jedem Fall bedeuten sollen, rechnen kann. Das Wort widerspricht nun dem andern oder stimmt mit ihm überein, sobald es erfasst ist in seiner Stellung im ganzen Wortsysteme. Es ist nun (wenigstens im gewöhnlichen Leben) meistens unnöthig, auf den an concreten Dingen vorgestellten begrifflichen Process zurückzugehen, es genügt, das Wort in seiner Stellung zu andern Worten, um ein Urtheil über die Wahrheit dieses Satzes fällen zu können und das am Concretum Vorgestellte geht nur nebenher. Denn indem ein Wort freilich mit dem ursprünglich am Concretum gedachten begrifflichen Processe verschmilzt, bildet es das Anfangslied dieses Processes, und daher auch das Anfangsglied eines diesen Process symbolisirenden und begleitenden Wortsystems und nimmt jedem Worte gegenüber eine bestimmte Stellung ein, wie die Ziffer im Zahlensystem. Wird daher das Wort eines Gegenstandes in einer andern Stellung seinem Gattungswort gegenüber gefunden, als ihm der ursprüngliche, begriffliche Process bestimmt hat, so erscheint der Satz, ohne erst auf die am Concreten gedachten Begriffe zurückgehen zu müssen, seinem Wortlaute nach falsch. Es wäre sonst unmöglich, so schnell zu sprechen und zu denken, wenn man bedenkt, welche complicirte begriffliche Processe manche Ausdrücke, z. B. die Worte Tugend, katholisch, schutzzöllnerisch in sich schliessen. Und doch ist sofort klar, dass die Tugend nicht schutzzöllnerisch sein kann, wohl aber nützlich, erhaben u. s. w. Müsste man stets erst jenen ganzen Begriffsprocess, dessen Anfangsglied das Wort Tugend ausmacht, sich vergegenwärtigen, um ein Urtheil über diesen Satz zu fällen, dann müsste das Denken mit einer Langsamkeit vor sich gehen, die niemals vorhanden ist. Wir rechnen mit Worten und vergleichen erst das Resultat einer ganzen Wortrechnung mit an concreten Dingen sich abspielenden begrifflichen Processen, stimmt dieses Resultat nicht, dann

suchen wir, ob vielleicht ein Wort in unrichtiger Bedeutung gebraucht, ob ein Rechnungsfehler gemacht wurde; und erst wenn auch dieser nicht entdeckt werden kann, sind wir genöthigt, die Bedeutung einiger Worte zu ändern, ihnen eine andere Stellung im Wortsysteme anzuweisen, dieses kann aber nicht geschehen, ohne zugleich den ursprünglich begrifflichen Process für falsch zu erklären. Sehr oft aber findet nicht einmal ein solcher Rückgang auf den wirklichen begrifflichen Process statt, sondern das Resultat der Wortrechnung wird an einem dem begrifflichen Process analogen Schema geprüft oder oft auch selbst, anstatt in Begriffen, in schematischen Darstellungen derselben allein gedacht. Es ist dieses auch gestattet, insoferne dieses analoge Schema die Operationen erleichtert. So ist es z. B. in der formalen Logik Sitte, an räumlichen Figuren die Begriffs- und Schlussverhältnisse zu entwickeln; aber man muss stets darauf sehen, ob das Resultat solchen schematischen Denkens auch wirklich mit den an concreten Dingen gedachten Begriffen übereinstimmt und darf nicht das schematische Verfahren als unbedingt beweisend ansehen. Es sind doch nicht die ursprünglichen Begriffe diesen Schematen nachgebildet, sondern umgekehrt die Schemata den Begriffen und es muss stets an den wirklichen Begriffen geprüft werden, ob für diese Begriffsverhältnisse das alte Schema noch gilt oder umgeändert werden muss. Dagegen ist besonders im philosophischen Denken oft gesündigt worden, indem man gewaltsam nicht nach Begriffen, sondern nach Eintheilungen verfuhr, die gewissen Begriffsverhältnissen entsprechend, nun auf alle ausgedehnt werden sollten, und so schematische Eintheilungen als Beweise gelten liess.

Das Denken vollzieht sich also auf dreierlei Weise: einmal durch wirkliche begriffliche Processe, dann durch Schemata und endlich durch Worte. Selten wird das Denken natürlich sich rein in der einen oder anderen Art vollziehen, sondern dieselben werden sich stets kreuzen und neben einander herlaufen. Dabei ist der ursprüngliche Begriffsprocess der sicherste aber auch schleppendste, der schematische der umfassendere,

aber unsichere, der reine Wortprocess der schnellste aber unsicherste.

Aber ausserdem ist, wie schon erwähnt, das Wort für den Begriff selbst nothwendig. Denn der Begriff ist nie losgelöst vom Zusammen mit anderen Daten gegeben, von denen eben abstrahirt werden soll, niemals aber vollständig abstrahirt werden kann. An diesem noch dazu zeitlich sich entwickelnden Zusammen muss der Begriff gedacht, aus ihm hervorgehoben werden. Das ist nur möglich durch das Wort, das sich mit den einzelnen Merkmalen des Begriffes vergesellschaftet und so es ermöglicht, am Concretum das rasch als unterschieden hervorzuheben, was zu einem bestimmten Denkzwecke hervorgehoben werden soll. So nenne ich irgend ein bestimmtes Gesichtsobject: Mensch, und hebe durch dieses Wort bestimmte Merkmale an ihm hervor, ich kann es vielleicht auch als Säugethier, Bürger, General, Genie u. s. w. bezeichnen, wodurch sich ganz bestimmte Merkmale aus dem obschon unterschiedenen concreten Zusammen hervorheben. So verkürzt und schärft die Sprache das Denken, aber sie hebt das eigentliche Denken auch oft auf durch scheinbar bedeutungsvolles Wortgeklingel[1]).

IV. Capitel.

Der einfache Begriff.

Ich habe schon oben auf den Unterschied zwischen elementaren und ausgebildeten Begriffen hingewiesen, es tritt nun die Frage an uns heran, worin diese Elemente des Begriffes

[1]) Das dem Worte an und für sich eine Bedeutung im Denken zukommt, hat schon Hobbes, Hume, Hegel, in neuerer Zeit Taine anerkannt, auch Shute, mit dem ich aber leider zu spät bekannt wurde, um ihn hier haben benützen zu können.

bestehen, und ob es etwas nicht weiter Unterscheidbares gebe. In einem gewissen Sinne giebt es gewiss einfachste Unterscheidungen, die im Augenblick nicht weiter zerlegbar sind. Das von mir eben gesehene Roth kann nicht weiter unterschieden werden, als von dem eben vorhandenen Zusammen von Daten anderer Art; aber es ist möglich, dass noch weitere Unterschiede sich ergeben, sobald ich mich einer anderen Schattirung von Roth erinnere, oder sie neben der ersten wahrnehme und nun noch an dem Roth die bestimmte Nuance unterscheide; solche Unterschiede können durch Auftreten neuer Daten hinzukommen und in dieser Beziehung hat die Unterscheidung kein Ende, aber das jeweilig gegebene Datum ist ohne Aenderung seines Zusammen mit anderen Daten der Reproduction oder Wahrnehmung nicht weiter unterscheidbar, es ist in dieser seiner nicht weiter fortführbaren Unterscheidung das Element des Begriffes. Es wäre aber mindestens sehr zweideutig, dieses einfach unterschiedene Datum etwa „Roth", das bestimmte Roth im Gegensatz zum Roth überhaupt, zum allgemeinen Roth nennen zu wollen: denn bestimmt ist dieses Roth eben nicht, im Gegentheil höchst unbestimmt. Bestimmt wird es erst, wenn ich es in seinen Unterschieden zu vielen anderen Arten von Roth, oder vielleicht der ganzen Farbenscala denke, so aber ist es nur im Contrast zu anderen es eben begrenzenden Farben unterschieden und nur in diesem Contraste gedacht, so lange nicht die Wahrnehmung oder Reproduction andere Contraste, d. h. Unterschiede herbeischafft. Also begrifflich bestimmt ist jenes Roth offenbar nicht, es ist vielmehr das begrifflich unbestimmteste, das Element des Begriffes. Für das entwickelte Denken ist freilich stets die Ueberzeugung vorhanden, dass es jene Bestimmbarkeit hat, dass es so genau begrifflich bestimmt werden kann und in Hinsicht auf diese seine vorausgesetzte Bestimmbarkeit wird es dieses bestimmte Roth genannt. Um aber irgend ein gegebenes Roth eben als bestimmtes Roth aufzufassen, dazu gehört schon ein entwickeltes Denken und dazu noch, dass dieses Roth nahe dem Brennpunkte des Bewusstseins sich befindet, je weniger

es beachtet ist, destoweniger unterschieden von Anderem wird es sein. Ich möchte daher jenes Roth nicht das bestimmte, sondern viemehr das einfache oder einfach unterschiedene nennen.

Aus diesen einfachen Unterschieden entwickelt sich erst der eigentlich begriffliche Unterschied, sobald ein Datum in seinen Unterschieden zu einem ganzen System von anderen Daten erfasst wird und so selbst ein System von Unterschieden bildet.

Einfach unterschieden können Sinnesqualitäten, wie roth, der Ton A, die Tastempfindung B u. s. w. werden; ebenso die einfachsten Lage- und Zeitverhältnisse. Aber alle diese einfach unterschiedenen Daten können auch in ihren complicirten Unterschieden zu allen möglichen anderen Daten gedacht werden und dann sind sie natürlich nicht mehr einfach unterschieden. In den meisten Begriffen ist aber der Process der Unterscheidung ein complicirter, Tugend, Erdmeridian, Todtschlag ist nie einfach unterschieden, sondern stets ein System von Unterschieden. Aber alle Systeme von Unterschieden gehen zurück auf jene einfachen Unterschiede, setzen sich aus ihnen zusammen, bilden einen causalen Zusammenhang derselben.

Es ist natürlich, dass diese einfachen Unterschiede sprachlich nicht ausdrückbar sind, weil sie keine eigentlichen Begriffe bilden und die Sprache nur Begriffe ausdrückt. Dazu kommt noch, dass solche einfache Unterscheidungen selten, vielleicht gar nicht im entwickelten Denkleben mehr vorkommen und nur für das unentwickelte aus dem entwickelten erschlossen werden müssen. A nur in seinem Unterschied zu B oder auch nur zu B, C, D erfassen, vermögen wir vielleicht gar nicht mehr; A erscheint uns, wenn auch im Augenblick nicht völlig bestimmt, so doch als bestimmbar durch alle möglichen anderen Daten.

Dennoch müssen wir annehmen, dass unsere Begriffe sich aus solchen einfachen Unterschieden entwickelt haben: dass A anfangs durch einen Unterschied zu B bestimmt war und um-

gekehrt und dass A erst zum Begriffe A wurde, nachdem es in immer mehr Unterschieden von B, C, D, E, F gegeben gewesen und dadurch die Fähigkeit erlangte, in Rechnung gezogen zu werden, nicht insofern es mit B oder C zusammen ist, sondern insoferne es von allen möglichen Daten unterschieden werden kann, als begrifflich bestimmtes, nicht mehr einfach unterschiedenes A. Dieses einfach unterschiedene A ist daher für unsern Standpunkt auch mehr ein Abstractum, eine Fiction, die aber ohne Widerspruch angenommen werden kann, ich würde sagen muss. Ein „ursprünglich Gegebenes“ aber, das erst „angeeignet“ wird, erst unterschieden werden muss, an welches das Denken wie an ein ihm Fremdes, Transcendentes herantritt, ist eine Fiction, die von unserem Standpunkt aus den Widerspruch in sich trägt: die Transcendenz zu streichen und dennoch, innerhalb des Bewusstseins, jenen Unterschied bestehen zu lassen, der durch den Begriff der Transcendenz eingeführt wurde [1]).

Diese Auffassung der Welt kann aber ein scheinbar schwerwiegendes Bedenken treffen, denn damit ist alles in Begriffe und begriffliche Elemente aufgelöst, das Concrete scheint im Begrifflichen ganz zu verschwinden. Aber doch ebenso das Begriffliche im Concreten, denn ein Unterschied kann nur ein Unterschied eines Zusammen sein, dieses Zusammen ist aber eben das Concretum. Also was durch diesen Standpunkt gestrichen erscheint, ist nur das absolute Concretum und das absolute Abstractum. Concretum und Abstractum hängen derart miteinander zusammen, dass eines ohne das andere nicht denkbar ist. Es giebt kein Concretum, dass nur Concretum wäre, ohne in sich unterschieden zu sein; ein Zu-

---

[1]) Wenn Schuppe (l. c. p. 90) sagt: „Möglich und thatsächlich ist ein solch blosses Erfassen oder Aneignen eines Inhaltes als in sich ununterschiedenes Ganzes nur bei der ersten Aufnahme von Eindrücken“, so denkt er noch selbst unwillkürlich die complexen Inhalte von aussen in das Bewusstsein eingedrückt oder eingeführt und dann erst durch eine Thätigkeit eines denkenden Wesens unterschieden und bearbeitet.

sammen von Daten und gar ein „bestimmtes“ Zusammen von Daten kann nur ein Zusammen sein, insoferne das Zusammenbefindliche unterschieden ist, wie will ich denn sonst behaupten, dass es Zusammen ist? So kann man sagen, das reine Concretum ist nicht weniger ein reines Abstractum, wie das reine Abstractum selbst, weil ein reines Zusammen nur stattfindet, insoferne ich von seinem Unterschiedensein abstrahire. Was in der Regel unter „Concretum“ verstanden wird, ist vielmehr die unbegränzbare Unterscheidbarkeit eines Datums von allen anderen; darin liegt die Concretheit dieses Datums, aber eine Concretheit, die nicht ursprünglich ist, sondern sich vielmehr entwickelt und immer mehr entwickelt, je mehr Unterscheidungen man vollzogen hat oder eigentlich sich vollzogen haben.

V. Capitel.

Der zusammengesetzte Begriff und das Ding.

1. Einleitung. Sehr wenige Philosophen überhaupt und fast gar keine Logiker (mit Ausnahme von Schuppe) haben sich eingehend mit der Frage beschäftigt, worin das Dingsein bestehe. Die ganze Welt der Dinge wird als eine fertige Existenz betrachtet und man frägt nur, wie man zur Kenntniss jener fertigen Existenz gelangt, wie diese objective Welt subjectiv, eine Welt subjectiver Erkenntniss wird. Dabei vergisst man, dass in jener Welt der Dinge alle jene subjectiven Beziehungen schon vorausgesetzt sind, die man erst erklären will. Jene Welt ist in Denkbeziehungen gegeben, besteht aus inhaltlichen Denkbeziehungen, indem man also jene Welt voraussetzt, setzt man ihr Gedachtsein voraus, und man kann nicht hintennach fragen, wie man zum Denken der Welt

kommt, weil das Denken ein Denken der Welt ist, wie die Welt im Denken ist.

Frägt man also, worin besteht das Denken, so hat man dieselbe Frage gethan, wie, worin besteht die Welt? Sobald man zeigen kann, worin das Denken der Dinge besteht, hat man gezeigt, worin das Denken überhaupt besteht. Das Dingproblem ist das Hauptproblem, aber eben deswegen auch das schwierigste und leider auch das am wenigsten verarbeitete. Freilich das Thema, wie wir zur Erkenntniss transcendenter Dinge gelangen sollen, ist mehr als hinreichend erörtert, aber nur mit dem Erfolge, dass das ganze Dingproblem ungelöst in das Ding-an-sichproblem aufgenommen erscheint.

Betrachten wir ein Ding, so ist zunächst klar, dass es ein Complex, ein Zusammen von Daten ist, dieses Zusammen von Daten ist natürlich unterschieden, aber es wird nicht betrachtet, insofern es unterschieden ist, sondern insofern es zusammen ist. Das Ding ist zunächst eine bestimmte Art von Zusammen von Daten und setzt natürlich den zusammengesetzten Begriff, ein zusammenhängendes System von Unterschieden voraus, wodurch eben dieses Zusammen von anderen Zusammen unterschieden erscheint. Es entsteht aber nun die Frage, wann ist ein Zusammen das Zusammen eines Dinges, denn nicht jedes Zusammen ist ein Ding. Vor allem ist nöthig, dass jedes Zusammen von Daten in sich und vom Zusammen anderer Daten klar unterschieden sei, d. h. dass die Art seines Zusammen klar erkannt sei. Dadurch wird es zu diesem Zusammen, es hebt sich aus allen anderen Daten heraus, wird Object, Gegenstand im weitesten Sinne. Das kann natürlich nur dadurch geschehen, dass dieser Zusammenhang öfters und in mannigfaltigen Unterschieden zu anderen gegeben war, dadurch wird es dieser bestimmte klar unterschiedene Zusammenhang von Daten. Damit ist aber noch immer dasjenige, was diesen Zusammenhang zum Ding macht, nicht erklärt.

Vor allen müssen wir sogleich bemerken, dass das Zusammen von einfachen Qualitäten niemals ohne räumliche und zeitliche Bestimmtheit auftritt. Alles ist in Beziehung auf ein

Wann und Wo gegeben. Ein Etwas ohne Wann und Wo ist wohl als Abstractum denkbar, indem ich das Wann und Wo, welches gegeben sein muss, nicht beachte, bei logischer Operation nicht in Rechnung ziehe, aber doch stets mitdenke. Ist aber das Zusammen von einfachen Qualitäten räumlich und zeitlich stets bestimmt, dann, scheint es, ist das Ding fertig. Eine Rose, die ich hier und jetzt vor mir sehe, ist doch nichts anderes als ein räumlich und zeitlich bestimmtes Zusammen von einfachen Qualitäten. Aber im Abendsonnenschein hat diese Rose eine andere Farbe, in Mondlicht ebenfalls, vor zwei Jahren war sie noch klein, jetzt ist sie gross, vor einer Woche waren nur Knospen, jetzt sind Blüthen an ihr und trotzalledem ist es dieselbe Rose, dasselbe Ding, wenn seine Qualitäten auch wechseln. Es fehlt also noch etwas zur Bestimmung des Dingbegriffes. Dieses Fehlende ist die Gesetzlichkeit seiner Veränderungen oder das Gesetz seiner Veränderlichkeit. Dieser ganze Wechsel in der Beschaffenheit der Rose ist ein continuirlich gesetzlicher und nur insoferne die wechselnden Beschaffenheiten in ihrem Wechsel gesetzlich bestimmt erscheinen, bleibt die veränderte Rose doch die alte, d. h. sie steht mit der alten in unmittelbarem gesetzlichen Zusammenhang der Veränderung. Aber wenn ich die Rose verbrenne, so dass die mineralische Asche zurückbleibt, die flüchtigen Bestandtheile aber andere Verbindungen eingehen und sich verflüchtigen, dann ist doch die Asche im gesetzlichen Zusammenhang der Veränderung mit der Rose aber doch nicht die frühere Rose, sondern ihre Asche, die Rose ist vernichtet. Was macht nun die Rose zur bestimmten Rose, wenn auch der gesetzliche Zusammenhang ihrer Veränderungen dazu nicht genügt? — Dasjenige, was die Gesetzlichkeit in den Veränderungen der Rose von der Gesetzlichkeit in den Veränderungen der Asche unterscheidet — also die verschiedene Art von Veränderlichkeit. So lange ein Zusammen von Qualitäten ein einheitliches Gesetz seiner Veränderungen beibehält, dieselbe Veränderlichkeit hat, ist es ein und dasselbe Ding und es wird ein Anderes, sobald ein anderes Gesetz seiner Veränderungen eine andere

Veränderlichkeit eintritt. Es ist nun nicht zu leugnen, dass ein- und dasselbe Ding je nach seinen besondern Verhältnissen Schwankungen auch in der Art seiner Veränderlichkeit aufweisen kann, so dass die Frage entstehen kann, ob etwas noch dasselbe Ding ist oder nicht. Dieses kann besonders bei leblosen Dingen eintreten, z. B.: ob durch einen Umbau ein Haus noch dasselbe Ding geblieben ist, oder ein anderes Ding, ein anderes Haus geworden ist, ob es seinen Charakter vollständig geändert hat. Ebenso sagt man: er ist ein anderer Mensch geworden: d. h. das Gesetz seiner moralischen Veränderlichkeit ist ein anderes geworden, er ist ein anderes ethisches Ding geworden, wenn er auch juridisch und physisch dasselbe geblieben ist. Daraus erhellt, dass die Grenzen des Dinges keine absoluten, sondern relative sind. Ein absolutes Ding ist stets transcendent, denn es ist nicht im Verhältniss zu andern Dingen gedacht. Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist das Ding ein zeitlich und räumlich bestimmtes, in einer bestimmten Art gesetzlicher Veränderung begriffenes Zusammen von einfachen Daten.

2. Identität des Dinges. Was heisst das nun, ein Zusammen ist zeitlich-räumlich bestimmt? Zeit und Raum ist eine leere Abstraction ohne eine Sinnesqualität, Zeit und Raum an und für sich kann also nichts bestimmen, es bedarf selbst einer Bestimmtheit durch die Qualität. Sind ja doch Grenzen des Raumes und der Zeit an die Verschiedenheit der mit ihnen gegebenen Qualitäten gebunden und diese Grenzen bestimmen zeitlich und räumlich. Dieses hat auch Schuppe[1]) erkannt, trotzdem schreibt er dem Raum und der Zeit individualisirenden Charakter zu. Vom Raum und von der Zeit ist kein Theil ausser in abstracto wegzudenken möglich, daher ist jeder Raumtheil unvernichtbar und individualisire infolge dessen seine Erfüllung, mag diese nun welche immer sein. Es wird etwas, habe ich anders Schuppe richtig verstanden, zu demselben, insoferne es demselben Raumtheil anhaftet[2]). Aber es entsteht

---

[1]) l. c. p. 419. — [2]) l. c. § 95 p. 425 ff.

eben die Frage, wann habe ich irgend einen Raumtheil als denselben zu betrachten? Wann kann ich den gestern gesehenen Raumtheil identificiren mit dem heute gesehenen? Im Raumtheil an und für sich ist kein Kriterium vorhanden, derselbe ist ja nur stets bestimmbar durch den ihn erfüllenden Inhalt. Und so entsteht der Zirkel, einmal den Inhalt dadurch als denselben bestimmen zu wollen, dass er demselben Raumtheil, Raumindividuum angehört und ein andermal doch wieder einen Raumtheil nur durch seinen Inhalt charakterisiren zu können. Für die continuirliche Wahrnehmung eines Raumtheiles könnte man noch den individualisirenden Charakter des Raumes insoferne zugestehen, als kein Theil desselben vernichtet werden kann, denn wenn auch die Qualitäten wechseln, so wechselt nicht ihr Ort. Aber wie soll ich diesen Raum, diesen Ort wiederkennen, nachdem seine Wahrnehmung unterbrochen worden ist? Wenn alle Qualitäten und qualitativen Unterschiede verschwunden sind, woher weiss ich, dass dieser Raumtheil eben der Raumtheil der früheren Wahrnehmung sei?

Dann, wird man wohl einwenden, ist ein Zusammen von sinnlichen Qualitäten überhaupt nicht bestimmbar, wenigstens nicht über seine continuirliche Wahrnehmung hinaus. Unmittelbar gewiss nicht. Unmittelbar ist immer ein Ort, ein Raumtheil solange bestimmt, als ich ihn wahrnehme, sobald ich ihn wahrzunehmen aufgehört habe, sobald eine Unterbrechung der Wahrnehmung eingetreten ist, ist die Identität zweier Daten unmittelbar nie gegeben, sie muss erschlossen werden. Wodurch? Hier ist nur die Antwort möglich, die ich schon im ersten Abschnitt gegeben habe, durch Ergänzung des unmittelbaren Causalzusammenhanges. Auf den Causalzusammenhang führt schon die Identität des Ortes. Wenn ich mein Zimmer verlasse, einen Spaziergang mache und nun wieder zurückkehre, mit welchem Recht behaupte ich, eben zurückgekehrt zu sein, d. h. das frühere Zimmer wieder wahrzunehmen? Vielleicht weil der Weg, der zum Zimmer geführt hat, derselbe war, wie der Weg, den ich aus dem Zimmer hinausgegangen bin? Aber dann kehrt das Problem nur

wieder, warum ist das derselbe Weg? Weil er genau so ausgesehen hat? Ja, könnte es nicht zwei Wege geben, die ganz gleich aussehen und zu ganz gleich aussehenden Zimmern führen? Wenn mir jemand eine Statue meines Zimmers mit einer ganz gleichen vertauscht, werde ich es nicht merken und es für dieselbe Statue halten und dennoch sind es zwei. Vielleicht halte ich das Zimmer für dasselbe, weil ich auf meinem Wege mir eines continuirlichen Zusammenhanges der Wahrnehmungen bewusst gewesen bin, weil ich zurück dieselbe Richtung eingeschlagen habe. Und woher weiss ich, dass es dieselbe Richtung gewesen ist? Wohl durch Vergleichung mit einem mir der Lage nach bekannten Gegenstand. Aber wenn der Gegenstand der Orientirung mir bekannt ist, so ist ja wieder das Problem vorausgesetzt, denn dann muss ich ihn für denselben von früher her erklären. Wodurch ist er nun derselbe bekannte Gegenstand? Wir sehen, dass eine unmittelbare Identificirung zweier unterbrochener Wahrnehmungscomplexe, was schon Hume erkannt hat, nicht möglich ist, weil selbst ihre sonstige Ununterscheidbarkeit kein Kriterium ihrer Identität bildet, sobald sie in zwei Zeitpunkte fallen, die von einander getrennt sind. Die Identität muss also, wie gesagt, erschlossen werden und diese Erschliessung ist ein sehr häufiger Process, der nur deswegen nicht klar zum Bewusstsein kommt, weil er uns so geläufig ist, dass wir gar nicht auf ihn achten.

Zunächst entsteht die Frage, wie kommen wir überhaupt auf den Gedanken, zwei Wahrnehmungscomplexe, zwei Dinge zu identificiren? Das setzt offenbar die Annahme voraus, dass die Dinge fortfahren zu existiren, auch wenn wir sie nicht wahrnehmen. Was soll das bedeuten? Ich weiss durch unmittelbare Erfahrung, dass ein Glas, sobald es einen stärkern Druck oder Stoss erhält, zerbricht. Nun finde ich ein zerbrochenes Glas, so werde ich schliessen, dass dieses Glas einmal ganz gewesen und nun zerbrochen worden sei, ohne dass ich es wahrgenommen hätte, d. h. dass ich unter bestimmten Bedingungen es hätte wahrnehmen können, dass sein

Zerbrochenwerden wahrnehmbar war. Dieser Schluss ist aber von grosser Wichtigkeit, denn damit habe ich ausgesprochen, dass Dinge, die ich erschliesse, ebenso wirksam sind, wie Dinge, die ich wahrnehme, und dass sie mir in irgend einem fortentwickelten Stadium wieder zum Bewusstsein kommen können. Die Elbe fliesst fort, wenn ich sie auch nicht sehe und ich kann Wirkungen davon (auf der Elbe fortgeschaffte Waare) wahrnehmen, ohne die Elbe wahrnehmen zu müssen und wenn ich sie vielleicht später sehe, kann und muss sie Veränderungen erfahren haben, die ihrem causalen Charakter entsprechen. Erst aber nachdem sich diese Ueberzeugung gebildet hat von der continuirlichen Existenz der Gegenstände, kann die Frage auftauchen nach der Identität des Gegenstandes, d. h. die Frage: ob der jetzt wahrgenommene Gegenstand in einer continuirlichen causalen Verbindung mit einem früher wahrgenommenen Gegenstand steht? Die Identität wird überall da angenommen werden, wo die beiden Gegenstände und die zu ihnen hinführenden Gegenstände nur solche Veränderungen erlitten oder nicht erlitten haben, die ihrem causalen Charakter und der inzwischen verflossenen Zeit entsprechen. Wo also die Wahrnehmung zweier fraglich identischen Gegenstände sammt ihrer Umgebung im weitern Sinne nur in solchen Punkten Verschiedenheiten oder keine Verschiedenheiten zeigen, von denen mir bekannt ist und ich unmittelbar erfahren habe, dass sie sich in dieser Zeit herausbilden können, beziehungsweise müssen, oder nicht dürfen, nenne ich die Gegenstände identische Gegenstände. Nehmen wir ein einfaches Beispiel: Ich sitze in meinem Zimmer und sehe auf dem Tische vor mir ein Wasserglas und eine Sanduhr. Ich kenne den causalen Charakter beider, d. h. die causalen Beziehungen, welche diese beiden Gegenstände ausmachen, unmittelbar. Schliesse ich die Augen, so verschwinden die Gegenstände, Finsterniss umgiebt mich, aber ich habe die Ueberzeugung, die Gegenstände bestehen fort, d. h. sie sind wahrnehmbar und zwar treten sie in die Wahrnehmung mit

jenen Veränderungen wieder ein, die ich hätte beobachten müssen, wenn sie mir die ganze Zeit wahrnehmbar gewesen wären. Also, die Sanduhr wird zum grossen Theil abgelaufen, das Glas unverändert, beide aber auf dem Tische befindlich sein. Ich bin sicher, dass dieses Glas und diese Sanduhr nicht andere und nur ganz gleiche Exemplare sein können, weil Glas und Sanduhr sich nicht von selbst bewegen konnten, ohne ihrem causalen Charakter zu widersprechen, also auch nicht ihren Platz mit gleichen Exemplaren austauschen konnten, und weil ich keine Ursache, welche eine solche Umtauschung hätte hervorbringen können, bemerkt habe. Würde ich aber nach dem Aufschlagen der Augen, ein etwa doppelt so grosses Glas vor mir sehen und die früher halbabgelaufene Sanduhr gar nicht abgelaufen, dann würden Zweifel an ihrer Identität erwachen. Ich würde vermuthen, dass indessen irgend eine mir unbekannte Ursache im Spiel war und die Uhr sowie das Glas vertauscht hat, denn ich weiss, dass beide jene Veränderungen nach Analogie von mir unmittelbar beobachteter Veränderungen nicht erlitten haben können. So werden zwei Dinge für mich immer identische sein, sobald sie selbst und der Weg zu ihnen solche Veränderungen erlitten, oder nicht erlitten hat, die ihrem causalen Charakter und dem causalen Charakter ihrer Umgebung entsprechen. Freilich ist nie die Möglichkeit ausgeschlossen, dass ich mich geirrt habe, dass ich nachträglich eine Veränderung bemerke, entweder an dem Gegenstande oder seiner näheren oder weiteren Umgebung, die zu dem causalen Charakter des zuerst wahrgenommenen Gegenstandes nicht passt, so dass ich in dem später wahrgenommenen nicht eine Fortsetzung, sondern ein zweites Exemplar des ersten Gegenstandes sehen muss. Eine Grundvoraussetzung ist natürlich auch, dass beide Dinge, deren Identität festzustellen ist, derselben Art der Dinge angehören, das ist ja aber schon im Vorigen mit einbegriffen. So sind nur einzelne, abgerissene Causalzusammenhänge gegeben und aus diesen wird erst durch Analogieschlüsse der Causalzusammenhang dessen, was wir Welt nennen, aufgebaut und construirt, und wo ich keine

Ursache habe, den Causalzusammenhang eines Dinges mit anderen mir unmittelbar gegebenen und früher vorhandenen mit seinem causalen Charakter unverträglich anzusehen, spreche ich von der Identität dieses Dinges. Die Identification beruht also auch hier auf der Ununterscheidbarkeit. So weit ich nichts finde, um zwei der Art nach ähnliche causale Processe von Daten, die zeitlich getrennt sind, als verschiedene Arten von causalen Processen zu unterscheiden, solange ich in ihnen nicht zwei Gesetze von Veränderungen unterscheiden kann, identificire ich sie, nenne ich sie ein Ding. Anfangs freilich ist nur die äussere Aehnlichkeit, später die Aehnlichkeit des causalen Zusammen von Daten der Anlass zu Identificationen, bis die Erfahrung zu weiteren Unterschieden nöthigt. So unterscheidet das Kind anfangs nur wenige Personen, wenige Dinge, viele Personen, sehr viele Dinge, die für uns viele sind, sind für das Kind nur eine Person, nur ein Ding: so werden etwa alle Männer mit einem Bart Papa genannt; ganz interessante Beobachtungen dieser Art hat Taine[1]) gemacht, wenn er sie auch nicht von dem eben dargelegten Standpunkt aus verwerthet hat.

3. Die Relativität des Dinges. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass das Ding nicht immer dasselbe Ding bleibt und dass der Uebergang der Dinge ineinander gar nicht genau feststellbar ist. Wann ist ein Baum noch Baum und wann hört er auf, Baum zu sein und fängt an Bauholz zu werden, und wann hört Bauholz auf, Holz zu sein und fängt an Moder zu werden, oder Asche? Gewiss, im Allgemeinen kann man auch hier die Dingart bestimmen: Ein Ding ist solange diese Art von Dingen, solange der causale Zusammenhang der Daten, die ihn ausmachen, dieselbe Regel des Wechsels und der Beharrung zeigt, solange das Gesetz dieses Zusammenhanges gleichsam dieselbe Formel hat. Nur ist der Uebergang dieser Art gesetzlichen Zusammenhanges in andere ein so allmäliger, dass eine bestimmte Grenze anzugeben

[1]) Taine, De L'Intelligence, pag. 46 ff.

unmöglich ist, wann ein concretes Ding aufhört, dieser Art von Dingen anzugehören.

Aber das Ding ist noch in anderer Beziehung relativ, es ist auch relativ in Beziehung auf seine Eigenschaften. Die Eigenschaft ist nicht etwas, das einem Ding, abgesehen von allen anderen Dingen, angehört, sie ist nur in Beziehung auf Eigenschaften anderer Dinge gegeben. Wenn ich sage, der Ofen ist warm, der Schnee ist kalt, so hat dieser Ausspruch nur Sinn, insoferne die Eigenschaft eine Beziehung zu anderen Dingen ist, der Ofen ist warm, heisst, er erregt eine Wärmeempfindung in meinem Leibe, oder er bringt das Wasser zum Kochen, oder er macht das Fleisch gar, ebenso bedeutet die Kälte des Schnees eine Empfindung meines Leibes und jene Veränderungen, welche das Zusammen des Schnees mit anderen Dingen bei denselben zur Folge hat und die eben das ausmachen, was „Kälte des Schnees“ genannt wird. Selbst wenn ich den Schnee weiss, oder die Rose roth nenne, so ist dieses „Weiss-“ und Rothsein“ des Schnees und der Rose eine Beziehung zu meinen Augen, wenn ich die Augen schliesse, ist diese „Weisse“ oder „Röthe“ nicht mehr gegeben, sie ist nur da, insofern sie wiederkehrt, sobald ich die Augen öffne. So ist jede Eigenschaft eines Dinges eine causale Beziehung zu anderen Dingen, ohne diese Beziehung hat sie gar keinen Sinn. Wärme ohne alle Veränderungen an anderen Dingen, die eben die Wärme ausmachen, Weisse ohne Beziehung zu Augen, die das Weisssehen ermöglichen, hat gar keinen Sinn, ist ein leeres Wort. Andererseits sind natürlich wieder die Augen nur Augen, insoferne sie weiss, überhaupt Farben sehen können und die Dinge nur diese bestimmten Dinge, insoferne sie diese bestimmten Veränderungen warmen oder kalten Dingen gegenüber zeigen. Die Beziehung und Bestimmung ist eine wechselseitige.

Endlich ist das Ding relativ in seinem Zusammen von Daten gegenüber dem Zusammen von Daten anderer Dinge. Wenn diese bestimmte Art von Zusammengehörigkeit von Daten ein Ding zu d i e s e m Dinge macht, so ist damit natürlich vorausgesetzt, dass diese Art von Zusammen in Beziehung

und im Unterschied von anderen Arten von Zusammen gedacht ist, wodurch eben das Zusammen von Daten zu diesem bestimmten Zusammen wird. Ebenso gilt dieses von den einzelnen Theilen des Zusammen. Diese Art der Beweglichkeit eines Dinges, diese Farbe eines Dinges, diese Grösse, Gestalt eines Dinges ist gar nicht denkbar ausser in Beziehung zur Beweglichkeit, Farbe, Grösse, Gestalt und anderer Dinge. Bei der Gestalt und Grösse ist diese Beziehung am offenbarsten. Die Gestalt muss Grenzen haben und diese Grenzen werden von anderen Dingen gebildet, die Grösse eines Dinges ist nur in Beziehung zu anderen Dingen als Theil, Ganzes, grösser, kleiner u. s. w. denkbar. Bei anderen Daten, wie z. B. der Beweglichkeit, der Farbe, scheint diese Relativität weniger klar. Doch wenn ich einem Dinge irgend eine Farbe zuspreche, so hat das keinen Sinn, wenn ich dieses Ding nicht eben dadurch von anderen Dingen seiner nähern oder weitern Umgebung unterschieden wissen will; ebenso, wenn ich ihm eine Art von Beweglichkeit, zuschreibe, so setze ich voraus, dass es sich durch sie von anderen Beweglichkeiten unterscheidet. Ja, hätte Alles nur eine einzige Art und Richtung der Bewegung, dann gäbe es überhaupt gar keine Art von Beweglichkeit, sondern Bewegung im Unterschied zur Ruhe. Wäre nur eine einzige Färbung der Gegenstände möglich, dann gäbe es nicht Farben der Dinge, sondern nur Farbe im Unterschied zu Tönen, Tastempfindungen u. s. w.

Es ist daher entschieden falsch, ein Ding, herausgehoben aus seinem Zusammenhang, mit der ganzen Welt der Dinge zu betrachten oder gar die einzelnen Dinge erst nachträglich untereinander in Wirksamkeit und Beziehung treten zu lassen, während sie doch nur in ihren wechselseitigen Beziehungen und Unterschieden selbst existiren.

4. Die Gattung. Wir haben bisher vorausgesetzt, dass das Zusammen sinnlicher Qualitäten oder das Zusammen von Daten überhaupt seinem Hauptcharakter nach unterschieden, in Klassen geordnet ist, ohne zu fragen, wie sich eine solche Unterscheidung vollzieht. Natürlich tritt auch hier die Unter-

scheidung nicht erst hinzu, sie ist ursprünglich, aber sie ist mit den einfachen Daten und nicht ohne sie gegeben und es frägt sich, welche Daten diese Unterscheidung mit sich führen? Und es frägt sich auch weiter, welche Art von Zusammengehörigkeit am ersten zur klaren Unterscheidung gelangen wird? Hier hat Schuppe[1]) sehr richtig hervorgehoben, dass die ursprüngliche Zusammengehörigkeit eine räumlich-zeitliche ist, die Zusammengehörigkeit in Ruhe und Bewegung. Ist Alles in Ruhe befindlich, dann giebt es nur ein Nebeneinander von qualitativ Verschiedenem, wobei eines dem anderen nicht zugehören kann, wenigstens mit ebendemselben Rechte zugehört und nicht zugehört. Sobald aber Bewegung auftritt, scheidet sich das Ganze in das zum Bewegten und zum Ruhenden Gehörende. Qualitativ verschiedene Raumerfüllungen gehören jetzt zusammen, insoferne sie zu gleicher Zeit in Ruhe oder Bewegung bleiben, insoferne sie in der Bewegung zusammenhängen oder nicht, gleiche oder verschiedene Richtung der Bewegung besitzen. Das ist gewiss jene Zusammengehörigkeit, die am ursprünglichsten klar und deutlich auftritt und auf welche am Ende alle Zusammengehörigkeit insoferne zurückgeführt werden kann, als sie nur eine räumlich-zeitliche sein kann. Die räumlich-zeitlichen Beziehungen der Sinnesqualitäten, seien sie nun unmittelbar gegeben oder erschlossen, bilden die Dinge. Wenn aber Schuppe behauptet, dass die Bewegung und Veränderung selbst nicht möglich sei ohne seinen Begriff des Raumindividuums[2]), so scheint er mir in den Fehler zu verfallen, das, was erst Product complicirter Reflexionen ist, für ein ursprüngliches Datum zu halten. Dass wir in der That dazu kommen, uns ein möglichst fest bestimmtes Raumganzes zu bilden, in dem kein Theil fehlen darf und wo jeder Raumtheil seinen Platz einnehmen muss, ist zuzugeben, aber dieses Ganze bestimmter unvergänglicher Raumindividuen ist nicht die ursprüngliche Grundlage, sei es der Bewegung oder des Dingbegriffes. Schuppe sagt[3]): „Zu

[1]) l. c. p. 453 ff. — [2]) l. c. p. 430. — [3]) ibid.

ihr (zur Raumerfüllung) gehört die absolute Unvergänglichkeit und nur um ihretwillen ist der Gedanke, dass das eben Wahrgenommene verschwunden, man weiss nicht wohin in's Nichts und ein anderes ganz Gleiches man weiss nicht woher, aus dem Nichts an dem Nachbarplatz aufgetreten sei, eine Unmöglichkeit, desshalb muss es dasselbe sein und hat nur seinen Ort verändert, sich bewegt.“ Aber muss denn der gemeine Mann wirklich jene Erwägungen machen, um zu wissen, dass sich etwas bewegt hat? Was liegt ihm daran, ob nun der schwarze Punkt, den er sich bewegen sieht, sich an jedem Orte erneuert und wieder verschwindet, oder derselbe bleibt, wenn eben nur ein ganz gleicher seine Stelle vertritt. Und was liegt uns daran, ob nun der Punkt, der sich bewegt, in einer continuirlichen Neubildung begriffen ist, oder derselbe bleibt, das Phänomen der Bewegung bleibt desswegen immer dasselbe. Und was ist denn für uns das Identische? Doch wohl nichts anderes als das Ununterscheidbare? Nun wohl, dann ist auch der sich bewegende Punkt identisch, insoferne er unterscheidbar ist von seinem Vorgänger, wenn man vom Orte absieht. Er ist derselbe, soweit ich ihn von anderen nicht unterscheiden kann und ist nicht derselbe, insoferne sein Ort unterschieden ist. Eine andere Identität, die unmittelbar gegeben wäre, kenne ich nicht, eine jede andere ist erschlossen, und auch die oben auseinandergesetzte erschlossene Identität beruht im Grunde darauf, dass keine Veranlassung gegeben ist, einen Unterschied zu erschliessen.

Der sich bewegende Punkt bewegt sich natürlich nur in Bezug auf beharrende Raumtheile, aber bekanntlich kann man auch umgekehrt die beharrenden Raumtheile als bewegt auffassen und das Bewegte als ruhend, wechseln nun die Raumindividuen ihren Ort je nachdem, welches Raumindividuum man fixirt? Mir dünkt, dass Schuppe hier etwas zerlegen wollte, was unzerlegbar ist, etwas erklären wollte, das ein unerklärbarer einfacher Vorgang ist: die Bewegung. Doch sei dem wie ihm wolle, das ist entschieden richtig, dass die Be-

wegung, die Zusammengehörigkeit am ursprünglichsten bestimmt und daher das Fundament des Dinges ist.

Das aber in der Bewegung Zusammengehörige nimmt einen Raum ein, hat eine Gestalt und diese Gestalt kann wechseln in ihren Theilen, ja in allen ihren Theilen, ohne desswegen aufzuhören zu demselben Dinge zu gehören. Diese wechselnde Gestalt ist die Gestalt eines Dinges, insoferne der Wechsel ein continuirlicher ist und insoferne sich ein Gesetz in diesem Wechsel kund giebt. Es ist also die Veränderungsart, welche das Ding zu diesem bestimmten Dinge macht, es ist die unmittelbare oder erschlossene Continuirlichkeit der Veränderung, welche mehrere Vorgänge als zu demselben Ding gehörend bezeichnet. Diese Gestaltveränderung ist natürlich eine Bewegung, so gut wie die Bewegung der ganzen Gestalt, es ist eine Bewegung seiner Theile. Hierher gehört auch die Grösse der Gestalt und ihre Veränderung. Auch das Grösser- oder Kleinerwerden einer Raumerfüllung entzieht diese nicht dem Dinge, macht sie nicht zu einem anderen Dinge, wenn diese Veränderung der Grösse nach einem Gesetz und continuirlich erfolgt.

Endlich können noch die Qualitäten wechseln Farbe, Ton, Härte, Geruch, Geschmack, ohne das Ding zu einem anderen zu machen. Aber hier sind doch Grenzen des Wechsels, wie sie sich beim Wechsel der Grösse und Gestalt nicht so offen zeigen. Bei Dingen, die zu den organischen Wesen gehören, ist zwar die Grenze der Veränderung der Sinnesqualitäten nicht angebbar: Die grüne, harte, geruchlose, saure, unreife Birne ist dasselbe Ding mit der gelben, rothbäckigen, aromatischen, weichen, süssen Birne der reifen Zeit. Aber ein unorganisches Ding, ein Stein ist nicht mehr dieser Stein, wenn er Farbe, Geruch, Geschmack, Ton, Härtegrad u. s. w. geändert hat. Das kommt aber daher, weil er dann eine andere Gesetzlichkeit aufweist. Die Sinnesqualitäten hängen ab von gewissen räumlichen Veränderungen, von den Structuren der Dinge. Beim organischen Ding macht nun der Wechsel der Structur das Ding nicht zu einem anderen Ding, wenn nur die Art des

Wechsels und der räumliche Zusammenhang bleibt, wohl aber beim unorganischen Ding, wo die Structur und Qualität das charakterisirende wird. Aber auch das unorganische Ding ist eben nur dieses Ding, insoferne es nur unter bestimmten Bedingungen aufhört oder anfängt diese Sinnesqualitäten und innere Structur zu haben, die ihn eben zu diesem Dinge macht. Beim organischen ist die Art des Wechsels, beim unorganischen die Qualität die Hauptsache: daher bleibt das organische Ding oft noch dasselbe, wenn auch seine Qualitäten wechseln, das unorganische ist durch seine Qualitäten charakterisirt. Aber beim unorganischen Ding sind sogar oft auch die Qualitäten nicht maassgebend, sondern nur die Gestalt und der Ort. Wann ist ein Berg noch derselbe Berg? Er bleibt derselbe, so lange er an demselben Orte geblieben ist, wenn auch die Hälfte abgestürzt sein sollte; nur wenn er ganz abgetragen wäre, bliebe allein der Ort des früheren Berges, jetzt eine Ebene übrig. So ist bei der organischen Welt durch ihre leichtere und grössere Beweglichkeit auch viel leichter festzustellen, was zu einem und demselben Ding gehört, was ein und dasselbe Ding ist; diese leichte Bestimmbarkeit hört auf bei der unorganischen Welt: wie tief z. B. kann die Einsenkung zwischen zwei Spitzen eines Berges sein, damit sie eben noch Spitzen eines Berges und nicht zwei Berge seien? Wie lange bleibt der Bach noch derselbe Bach, wenn er auch die Richtung seines Laufes zum Theil behalten, aber den Ursprung wechselt, oder den Ursprung behalten, aber die Richtung gewechselt hat?

Nach alledem bleibt aber noch ein Punkt zu bedenken übrig: ich nehme wohl wahr, dass eine sichtbare Gestalt eine gesetzmässige Weise continuirlicher Veränderung zeigt, aber woher weiss ich, dass diese sichtbare Gestalt und die getastete, gefühlte Gestalt demselben Dinge angehören? Unmittelbar ist keine Verbindung denkbar, der getastete und gefühlte Raum sind ganz verschieden ihrer Erfüllung nach und ich kann weder sehen, dass der gesehene Raumtheil mit dem getasteten zusammenfällt, noch kann ich fühlen, dass der getastete Raum-

theil mit dem gesehenen derselbe ist. Die Lösung dieses Problems gehört in die Raumlehre und hier sei daher nur so viel gesagt, dass die Zusammengehörigkeit beider Raumtheile auf einem causalen Verhältniss ihrer Gleichzeitigkeit beruht. Ohne ein solches causales Verhältniss beider Arten von Raumfüllungen hätten wir zwei Welten statt einer Welt, so aber gehören beide zusammen, weil sie in causalem Connex stehen, und die Einheit der Causalverhältnisse das Ding zu einem Dinge macht.

Alle diese Veränderungen eines Dinges sind aber gar nicht denkbar ohne Veränderungen anderer Dinge, die mit ihnen zusammenhängen. Schon die Veränderung der Gestalt kann nur auf Kosten umgebender Dinge geschehen; Ton, Farbe, Gefühl, Geschmack, Geruch sind in ihrer Eigenthümlichkeit abhängig vom Contraste anderer Töne, Farben, Gefühle u. s. w., und sie sind, wie schon auseinandergesetzt, nur denkbar in causalen Beziehungen zu anderen Dingen. Das Tönende ohne ein Ohr zum Hören, die Farbe ohne ein Auge zum Sehen, das Gefühl ohne einen Leib zum Tasten, die Wärme eines Körpers ohne Beziehungen zu andern Körpern u. s. w. sind sinnlos. So ist ein Ding stets nur denkbar und gegeben in Bezug auf andere Dinge, es findet eine Wechselbestimmung statt. Auf diese Weise ist es aber nicht das Ding, das sich selbst bestimmt, nicht im Ding liegt die Formel seiner Veränderlichkeit, sondern in seinem Verhältniss zu anderen Dingen. Die andern Dinge bestimmen die Veränderungen und die Formel des Dinges ist sein Verhalten zu anderen Dingen, natürlich sind auch die anderen Dinge bestimmt durch dieses Ding. Das Ding besteht also aus den causalen Beziehungen seiner räumlich und zeitlich bestimmten Qualitäten zu den räumlich und zeitlich bestimmten Qualitäten anderer Dinge. Ein Ding ist nur die Art seines Verhaltens zu anderen Dingen. Aber was ist das Art, was ist das Gattung? Setzt die Bestimmung eines Individuums den Gattungsbegriff desselben voraus? Voraus nicht, sondern das Individuum führt ihn mit sich. Es ist nicht nöthig, erst so und so viel Daten verglichen

zu haben, um zum Gattungsbegriff dieser Daten zu gelangen. Das, worin sich ein Datum von anderen bekannten Daten unterscheidet, ist sein Gattungsbegriff. Wenn ich in meinem Leben nur ein einzigesmal eine Secunde lang gehört hätte und würde in dieser Secunde einen einzigen einfachen Ton vernommen haben, so wüsste ich, was der Ton seinem Gattungscharakter nach ist, d. h. seinen Unterschied zu allem Nichttönenden, aber ich wüsste nicht die Abarten des Tones, nicht die Unterschiede innerhalb dieses Unterschiedes. Oder wenn nur ein einziges Individuum von der Gattung „Hund" gelebt hätte, so wüsste ich seinen Gattungsunterschied in Beziehung auf alle anderen Individuen, aber ich würde seine Abarten nicht kennen. So ist die Gattung nur das Merkmal, welches ein Datum oder viele von anderen bekannten unterscheidet. Die Unterschiede innerhalb dieses Unterschiedes sind dann die Unterarten. Natürlich kann es auf diese Art eine ganze Stufenreihe solcher Gattungen und Unterarten geben und man mag dann je nach ihren Allgemeinheiten die höhern und niedern Gattungen anders benennen. Aber ein solcher Unterschied bleibt natürlich nur so lange Gattungsbegriff, als er nicht als Theil eines andern Unterschiedes erkannt wird, d. h. insolange er nicht selbst in Unterschiede zerfällt. Jener einzige gehörte Ton ist als Gattung erkannt, mag er nun A oder H gewesen sein. War er aber A und es treten nun C, D, E, F, G in's Bewusstsein, so ist nun A selbst wieder unterschieden, insoferne es von C, D, E u. s. w. differirt, es zerfällt nun in den frühern Gattungs- und den jetzigen Artunterschied. A repräsentirt nicht mehr die Gattung allein, sondern auch eine Art. Daher sind auch Art und Gattungsbegriff flüssige Begriffe, was in einer Beziehung Gattungsbegriff ist, ist in anderer Beziehung Artbegriff. Der Ton C ist Art, gegenüber dem Tone überhaupt, er ist Gattung, gegenüber den einzelnen C-Arten auf den einzelnen Instrumenten. Wo aber kein Unterschied, da auch keine Gattung. Der Begriff des Seins, des Etwas in seiner vollsten Allgemeinheit ist kein Gattungsbegriff, denn es fehlt der Unterschied, weil Alles seiend, Alles etwas ist. Jedes

Individuum, jedes Datum ist also nur dieses bestimmte Individuum, dieses bestimmte Datum durch seinen Unterschied zu andern und dieser Unterschied ist seine Gattung, dabei bleibt es vorläufig gleichgiltig, ob es noch andere oder keine Data mehr giebt, die denselben Unterschied besitzen, finden sich noch andere, dann wird es wahrscheinlich auch Artunterschiede dieses Gattungsunterschiedes geben, aber nothwendig ist es nicht.

Man wird vielleicht einwenden, dass es dann ganz dem Zufall überlassen bliebe, welche Gruppen von Individuen auf ihren Unterschied zu anderen hin verglichen würden. Man könnte eben die Unterschiede als Gattungen aufgreifen, wo man sie fände. Das ist auch der Fall, jeder Unterschied kann als Gattung aufgefasst werden, dessen Unterarten man kennt oder nicht kennt. Aber nicht jeder Unterschied wird benannt, als wichtig hervorgehoben werden vor anderen, sondern nur jene, welche zu bestimmten wissenschaftlichen oder practischen Zwecken geeignet erscheinen. Was bestimmt oder bezeichnet nunmehr aber den Zweck? Die Lust. Alles geht auf die Lust aus und wenn auch der Theil nicht Lust gewährt, ist Lust doch Endzweck des ganzen menschlichen Wissens und Strebens. Freilich ist nicht für Jeden jede Lust, nicht für Jeden ist es Lust, sich im Schmutze zu wälzen, aber selbst die Religion verspricht Lust, freilich die Lust der Tugend und nicht des Lasters.

Es muss noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass es zweierlei Gattungsbegriffe giebt. Man könnte die einen vielleicht die concreten, die anderen die abstracten nennen, wenn nicht Concret und Begriff in ihrer Vereinigung wie ein Faustschlag in's Gesicht klänge. Ich will sie daher abstracte und individuelle nennen.

Wenn ich den Begriff Farbe untersuche, so finde ich, dass seine Unterarten die einzelnen Farben der Farbenscala sind, aber wo ist der Umfang dieses Gattungsbegriffes? Die einzelnen farbigen Gegenstände können nicht unter den Begriff Farbe, sondern nur unter den Begriff farbiger Gegenstand

subsumirt werden, der Farbe ist der Gegenstand, an dem sie vorkommt, gleichgültig. Dem Gattungsbegriff Farbe fehlt der Umfang, weil ihr die räumliche Begränzung, in der sie vorkommt, gleichgiltig ist. Dagegen hat der Gattungsbegriff Säugethier beides, Umfang und Inhalt, d. h. spezielle Unterschiede und Individuen, die unter diese spezielle und mittelbar unter den Gattungsunterschied subsumirt werden. Er ist individueller Gattungsbegriff, die Farbe abstracter. Die abstracten Gattungsbegriffe haben keinen Umfang im eigentlichen Sinne des Wortes, weil sie nicht Unterschiede von Individuen Individuen gegenüber ausdrücken, sondern Unterschiede von Qualitäten oder zeitlichen und räumlichen Beziehungen, Qualitäten und Beziehungen gegenüber. So kann man unter den Begriff Bewegung nicht die einzelnen sich bewegenden Gegenstände subsumiren, sondern dieser Begriff zerfällt nur in seine Unterschiede, die Bewegungsarten [1]).

5. Ding und Eigenschaft, Substanz und Inhärenz. Die Einheit und der stetige Zusammenhang des causalen Processes, welche ein räumliches und zeitliches Zusammen von Qualitäten oder Daten überhaupt zum Dinge macht, hat dazu geführt, diese abstracte Einheit selbst zu verdinglichen oder zu personificiren und die Verdinglichung dieser Einheit nannte man die Substanz des Dinges, oder den Träger der Eigenschaften. Diese Substanz, da sie ja ihrem Wesen nach eine abstracte Beziehung ist, konnte natürlich weder wahrgenommen noch vorgestellt werden, sie sollte nur gegeben sein in ihrer sinnfälligen Erscheinung, in ihren räumlich und zeitlich bestimmten Qualitäten: ihren Eigenschaften oder Inhärenzen. Da eine Substanz als Träger von Eigenschaften niemals gegeben ist, so erhellt von selbst, dass man sie nicht als solchen denken konnte, denn selbst wenn man sie bloss als „Etwas“ denken wollte, so ist doch klar, dass dieses „Etwas“ nur Sinn hat, insoferne es gegeben ist, d. h. irgendwie gewusst

---

[1]) Siehe darüber auch Schuppe, Logik p. 570, der zwischen eigentlichen und uneigentlichen Gattungsbegriffen unterscheidet.

werden kann. Gedacht konnte also die Substanz nur als Wort oder Schema werden, dem eine eigentliche Bedeutung nicht zu Grunde lag; wie es möglich ist ein Wort ohne Bedeutung zu gebrauchen, habe ich oben auseinander gesetzt, es erhält seine scheinbare Bedeutung durch seine Beziehungen zu anderen Worten. Das Schema und der Grund der Annahme von Substanzen war aber die räumliche Gestalt, die oft unverändert beharrt, während die raumerfüllenden Qualitäten wechseln und selbst wo dieses nicht der Fall ist, scheint eben die räumliche Veränderung die qualitative zur Folge gehabt zu haben, indem man vergisst, dass räumliche Veränderung ebenso wenig ohne qualitative seine Grenzen bestimmende möglich ist. Man abstrahirt stets von den Qualitäten, ich möchte sagen, aus mathematischer Angewöhnung, und vergisst auf ihre Nothwendigkeit, um überhaupt Gestalten vorstellen zu können. So wird der Raumtheil in abstracto das Schema der Substanz, die ihn erfüllende Qualität, das Schema der Inhärenz der Eigenschaften.

Der Substanzbegriff aber in seiner naiven Gestalt, als Substanz, Träger der Eigenschaften e i n e s bestimmten Dinges, verwickelt uns in Widersprüche. Denn was ist aus der Substanz einer bestimmten Rose geworden, wenn diese Rose verblüht, verwelkt, verdorrt, zerfallen, verwest ist? Ist auch sie verschwunden und wohin? Sie muss noch da sein, sie ist ja das Beharrende im Wechsel der Erscheinungen, sie kann sich daher auch nicht verändert haben zu Bestandtheilen des Humus; sie muss also in der Rose und im Humus dasselbe sein, d. h. die Rose ist nicht e i n e Substanz, sondern viele Substanzen, die je nach ihren Beziehungen zu einander als Rose, Humus, Wasser, Kieselerde u. s. w. erscheinen können. So führt die Ansicht von der Substanz zur Atomenlehre, dass diese aber eine, wenn auch vielleicht für die Naturwissenschaften nothwendige abstracte Hilfsconstruction ist, glaube ich im ersten Abschnitt nachgewiesen zu haben. Aber selbst wenn dem nicht so wäre, ist damit die Lehre von der Substanz e i n e s Dinges verworfen und das Ding erscheint als die einheitliche Beziehung seiner Substanzen resp. Eigenschaften, welche Sub-

stanzen ebensogut einem anderen Dinge angehören können und angehören werden. Daher ist das Ding nur eine Beziehung seiner Eigenschaften und die Substanz, die Einheit dieser Beziehungen und dann ist die Substanz auch ein widerspruchsloser Begriff in ihrem Verhältniss zu den Eigenschaften. Es ist daher sehr richtig, dass dieser Widerspruch erst in den Begriff hineinkommt, wenn man das unveränderliche Sein in die Dinge hineinlegt[1]).

Auch ist der Substanzbegriff in der transcendenten Form gar kein ursprünglicher Begriff, er ist erst durch die Philosophen in die Dinge hineingetragen. Der gemeine Mann denkt nicht Substanzen hinter seinen Betten und Stühlen, seinem Hause und seinen Kornähren, sondern er denkt alle diese Dinge in den räumlich-zeitlichen Beziehungen ihrer Qualitäten und diese Auffassung ist die ursprüngliche und das Fundament aller übrigen[2]).

In welcher Beziehung steht nun die Eigenschaft zum Ding? Hier müssen wir einen Unterschied zwischen zweierlei Eigenschaften machen. Es giebt Eigenschaften im eigentlichen Sinn: Sinnesqualitäten, Gestalt, Grösse, und Eigenschaften, die Thätigkeiten der Dinge bezeichnen. Was heisst das, eine Thätigkeit? Da wir von der Thätigkeit transcendentseinsollender Wesen absehen müssen, so bleiben uns nur die causalen Beziehungen von Bewusstseinsdaten übrig, die wir als Thätigkeiten von Dingen auffassen können. Aber Thätigkeit κατ᾽ ἐξοχήν ist doch nur jene causale Beziehung, die zwischen Bewegungen unseres Leibes und Veränderungen der Dinge als ihrer Folge besteht. Die Thätigkeit der leblosen Dinge ist eine Uebertragung jener Auffassung auf Dinge, die nicht Leiber sind, die sich nicht analog mit unserem Leibe verhalten. Diese causale Beziehung wird nun aufgefasst als eine Thätigkeit, eine Eigen-

[1]) Wundt, Logik I p. 412. — [2]) Vergl. Wundt, l. c. p. 411. Auch Avenarius („Das Denken der Welt, gemäss d. Princip d. kleinst. Kraftmasses") führt die Substanz auf abstracte Beharrlichkeit zurück, die nur durch das Wort denkbar wird, p. 55 ff.

schaft, ein Vermögen des Dinges, andere Dinge zu verändern. Die Veränderung anderer Dinge ist dann ein Leiden, bewirkt durch jene Thätigkeit. Aber eine solche Eigenschaft, ein solches Vermögen ist wieder eine Abstraction, die nur bedeuten kann, dass, sobald bestimmte Beziehungen des einen Dinges zu einem anderen eintreten, Beziehungen räumlich-zeitlich-qualitativer Art, dann jenes andere Ding eine bestimmte Veränderung zeigt. Aber die Beziehung des ersten Dinges zum zweiten war auch nicht von Ewigkeit da, sie ist selbst wieder eine Veränderung, bewirkt durch eine Beziehung zu einem dritten Dinge und so fort. Z. B. wenn Wasser, das eine Flasche erfüllt, gefriert, so sprengt das Eis die Flasche, aber das Gefrieren des Wassers ist selbst von Beziehungen zur Umgebung des Wassers abhängig und diese Beziehungen erscheinen selbst wieder bedingt durch andere Beziehungen u. s. f. So ist jede Wirkung andererseits Ursache und umgekehrt. Das Ding in seinen Veränderungen ist nur denkbar in Bezug auf Veränderungen anderer Dinge, welche wieder durch andere Veränderungen bestimmt erscheinen u. s. w. Daher ist jene Eigenschaft eines Dinges, die man einem Vermögen, einer Fähigkeit, Thätigkeit oder dem Leiden eines Dinges zuschreibt, nur die durch andere Veränderungen bestimmte Art der Veränderung dieses Dinges, seine Veränderbarkeit, die ohne andere Dinge und ihre Veränderbarkeit keinen Sinn hat; und selbst wieder in anderen Dingen Veränderungen hervorbringt. Vermögen, Kraft, Fähigkeit ist also nur die Erwartung, die sich an eine Gruppe zusammengehöriger Sinnesdaten knüpft, dass dieselbe unter bestimmten hinzutretenden Bedingungen (Veränderungen) entweder selbst sich verändern oder eine Veränderung in einer anderen Gruppe erzeugen wird. Was ist aber die Veränderung? Und wo hört sie auf, wo fängt sie an? Für die Veränderung ist entschieden jene Definition die beste, welche Lambert als einzig mögliche Definition der Zeit angesehen hat, dass Zeit nämlich Zeit ist. Wer eine andere Definition versucht, wird immer den Begriff der Veränderung schon voraussetzen müssen; damit ist freilich auch gesagt, dass

die Veränderung nicht aus einem Veränderungslosen, Beharrlichen erklärt werden könne, weil sie eben ursprünglich ist und es ein solches absolut Beharrliches gar nicht giebt. Man wird nun vielleicht fragen: ja wenn alles in Veränderung begriffen ist, wie soll dann überhaupt eine Veränderung constatirt und erkannt werden. Das wäre allerdings unmöglich wenn eben die Veränderung eine absolute wäre, d. h. wenn in jedem Augenblick Alles wechseln würde. So aber beharrt Vieles durch eine Zeit, während anderes wechselt und so kann und muss in der Erinnerung und Wahrnehmung Vieles das ganze Leben hindurch beharren, während Anderes wechselt. ohne dass man desswegen irgend etwas in Bezug auf die Beharrlichkeit desselben über das Leben hinaus ausmachen könnte Verändern und Beharren sind so Correlatbegriffe, ohne dass sie absolut wären. Das Absolute ist ohnehin immer transcendent, weil es eine Geltung über das Bewusstsein hinaus verlangt. Schon desswegen ist aber die Veränderung niemals absolut, weil sie wenigstens an der Erinnerung des früher Dagewesenen gemessen werden muss, diese Erinnerung ist das Beharrende, wo sie fehlt, kann von einer Veränderung überhaupt nicht gesprochen werden. Da ich jedoch bei der Causalitätslehre noch auf den Begriff der Veränderung zu sprechen kommen werde, so will ich hier nicht näher darauf eingehen.

Die zweite Art von Eigenschaften besteht in einer bestimmten Gestalt oder Sinnesqualität eines Dinges zu einem bestimmten Zeitpunkt. Natürlich sind auch diese Eigenschaften causal bestimmt, dass die Rose zu einer bestimmten Zeit roth blüht, ist von causalen Beziehungen abhängig, aber nicht diese werden berücksichtigt, sondern einfach die Thatsache, dass die Rose roth blüht: die Röthe ist eine Eigenschaft der Rosenblüthe. Hier handelt es sich nur um die bestimmte Raumerfüllung und Gestalt einer Raumerfüllung, welche ein Ding in einem bestimmten Zeitpunkt seiner Entwicklung besitzt, diese Thatsache wird ihm als Eigenschaft zugeschrieben.

Das Eigenschaftsein ist also, wie schon Schuppe nach-

gewiesen [1]), das Verhältniss des Theiles zum Ganzen. Dieses Ganze kann der ganze Causalzusammenhang von Daten sein, der ein Ding eben zu diesem Dinge macht, dann ist die Eigenschaft eine bestimmte Componente dieses Zusammenhanges, insoferne sie unter bestimmten Bedingungen (d. h. Verhältnissen zu anderen causal zusammenhängenden Daten) stets erwartet wird. Dieses Ganze kann aber auch nur eine Phase eines Dinges, also eine räumlich-zeitliche bestimmte Gruppe von Sinnesdaten sein, dann ist die Eigenschaft eine räumliche oder qualitative Bestimmung dieser Gruppe als Theil derselben. Freilich darf hier Theil nicht nur im räumlichen oder zeitlichen Sinne gefasst werden. Die „Röthe", der „Geruch" der Rose, ihre Gestalt sind ebensogut Theile der Rose, als ein Blatt oder eine Knospe derselben. Auch ein Raumtheil kann aber Eigenschaft sein, doch nur indirekt durch seine Beschaffenheit. Wenn ich sage, Vögel sind gefiedert oder haben Federn, so sage ich nicht nur, Vögel haben Raumtheile, sondern eben Raumtheile bestimmter Gestalt und qualitativer Beschaffenheit und diese Gestalt und Beschaffenheit, nicht jene Raumtheile, sage ich als Eigenschaften des Ganzen aus. Die Eigenschaften sind also niemals Raumtheile eines Dinges, sondern Bestimmungen räumlicher oder qualitativer Art dieser Raumtheile oder eine Art ihrer räumlich-qualitativen Veränderung. Daher ist Eigenschaft im weitesten Sinne, das an einem Ganzen, einem Zusammen von Daten unterschiedene einzelne Datum oder eine unterschiedene Theilgruppe desselben, bezogen auf dieses Zusammen als causal oder räumlich zu ihm gehörend. Da aber Raumtheile nie als solche unterscheidbar sind, sondern stets durch ihre qualitative Erfüllung und causale Beziehung, so kann auch der Raumtheil als solcher nie Eigenschaft sein. Wohl aber braucht die Eigenschaft nicht stets Eigenschaft eines Dinges zu sein, sondern nur irgend eines räumlichen oder zeitlichen Zusammen von Daten, so kann ich sagen: das Dreieck hat die Eigenschaft, dass seine drei Winkel zwei Rechte

[1]) l. c. p. 455 ff.

betragen; trotzdem ist Dreieck kein Ding im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur Subject der Aussage.

6. Ding und Begriff ein zeitlicher Process. Ein und dasselbe ist zugleich concretes Ding und abstracter Begriff. Es ist concret, insoferne es ein räumlich-zeitliches Zusammen von Daten, oder ein continuirlicher, räumlich-zeitlicher Zusammenhang von einander folgender Daten ist. Es ist abstract, insofern dieses Zusammen vom Zusammen anderer Daten sowohl als innerhalb dieses Zusammen unterschieden sein muss. Es ist daher ebensowenig zu definiren möglich, was das ein Concretum sei, wie was das Begriff sei (wenigstens in Bezug auf die Elemente des Begriffes). Denn eine jede Definition des Concretum löst es in Unterschiede, Begriffe auf und der Begriff, sobald er definirt werden soll, setzt den Begriff schon voraus. Daher ist das Concretum seinem allgemeinen Charakter nach als das Zusammen gegenüber dem Unterschiedensein ein gar nicht weiter zu verfolgendes Urdatum. Das Concretsein erklären wollen, wäre daher dasselbe, als wollte man sich tödten, um das Wesen des Todes zu erkennen.

Wir haben oben kennen gelernt, dass es einfachere und zusammengesetztere Begriffe giebt, daher herrscht zwischen Begriff und Begriff ein grosser Unterschied. Der gemeine Mann wird ein Ding begrifflich ganz anders unterscheiden, als der Mann der Wissenschaft. Ein Ding wird von ersterem gedacht durch die sich ihm eben darbietenden Unterschiede, die er in der Wahrnehmung oder Vorstellung unmittelbar gegeben hat, mit wenigen Reminiscenzen an die gesetzliche Veränderlichkeit des Dinges in seiner Vergangenheit. Auch wird ihm nie der Begriff des Dinges Hauptsache, das Ding selbst Nebensache werden. Anders der Mann der Wissenschaft. Diesem genügt es nicht, ein Ding seinen eben zufällig gegebenen Unterschieden nach zu denken, sondern er wird das Ding seinen Unterschieden nach möglichst erschöpfend denken wollen; er wird daher den Begriff nicht nur in seinem gegenwärtigen Gegebensein denken, sondern auch, insofern er

an andern Dingen vorkömmt, in möglichst vielen Beziehungen denken und ebendadurch es ermöglichen, ihn an diesem zufälligen Dinge in voller Klarheit zu denken. Das concrete Ding wird ihm zur Illustration seines Begriffes. Der gemeine Mann denkt die Rose als verschieden an Farbe und Gestalt von der neben ihr stehenden Tulpe vielleicht noch mit einigen sich aufdrängenden Reminiscenzen ihrer verschiedenen Erfordernisse zum Gedeihen. Der Mann der Wissenschaft denkt eine Rose ihren begrifflichen Unterschieden nach, ganzen selbst schon begrifflich geordneten Klassen von Dingen gegenüber, in ihrem Unterschied von den Thieren, der unorganischen Welt, ihren nächsten Gattungen. Seine Begriffe sind gesetzliche, aber niemals endenwollende Processe. Der gemeine Mann denkt zur Sache und bricht im begrifflichen Denken bald ab. Aber auch der Gelehrte denkt oft wie der gemeine Mann; vielleicht in einer poetischen Anwandlung vergisst er über dem Anblick der Rose und ihrem unmittelbar gegebenen schönen Contrast zur Umgebung ihren wissenschaftlichen Begriff, sieht er die reizende Landschaft und nicht silurische Gebilde und Thalbildungen: er sieht vielleicht das Ding in Begriffen und nicht allein die Begriffe im Ding.

Daher ist auch der Begriff, wie ja das ganze Denken ein Process, ja das Ding selbst seinem Begriffe nach eine gesetzliche Veränderlichkeit. Die Unterschiede und Beziehungen eines Dinges sind das Ding selbst, aber sein Gedachtwerden erfolgt nicht mit einem Male und plötzlich, sondern in der Zeit und mit Unterbrechungen, Recapitulationen. Und bald wird es gedacht in wissenschaftlich geordnetem Processe, bald in wirr durcheinander laufenden Entwicklungsreihen, die sich erst langsam klären. Der Begriff ist Process und als solcher ohne Ende, der Begriff eines Dinges ist nie vollendet.

So ist auch hier wie immer der Process unendlich, das gegenwärtig Gegebene relativ und endlich. Der Begriff eines jeden Dinges ist nur im Hinblick auf Begriffe anderer Dinge gegeben und also relativ. Aber der Begriff eines Dinges in seiner vollständigen Bestimmtheit ist ein unvollendbarer Ge-

danke, er ist das Ding, gedacht in seinen Beziehungen und Unterschieden zu allen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft möglichen Dingen, also ein Process, der vollendet gedacht, ein Widerspruch wäre — der absolute Begriff eines Dinges. Der Begriff eines Dinges ist also relativ, d. h. er ist, das Ding aufgefasst in seinen Unterschieden zu bestimmten andern Dingen, nicht aber, dass der Begriff des Dinges ein wechselnder wäre, sondern er ist durch unendlich viele Unterschiede denkbar. Der Begriff einer Rose vom chemischen, vom physikalischen, botanischen, psychologischen Standpunkt ist stets ein anderer und da Chemie, Physik, Botanik und Psychologie in steter Entwicklung begriffen sind, so sind auch ihre Begriffe veränderliche, sie werden stets bestimmtere und schärfere, ohne dass desswegen ein früherer Begriff eines Dinges falsch gewesen sein muss. Es wird jetzt nur in seinem Contrast zu mehr Dingen als früher gefasst und dadurch schärfer und klarer.

Bisher haben wir den Begriff fast nur seinem Inhalte nach betrachtet, ihn aber als Process ausser Acht gelassen. Was heisst das aber Process? Der Process als solcher, abgesehen vom Inhalt, betrachtet, kann nur eine zeitliche Beziehung von Inhalten sein, von Inhalten natürlich, die sich zeitlich berühren und zusammengehören. Man könnte also vielleicht Process die durch den Inhalt bestimmte continuirliche Folge von Daten nennen. Ein solcher Process ist der Bewusstseinsprocess, in dem alle Inhalte zeitlich-continuirlich miteinander zusammenhängen und zusammengehören. Jeder Inhalt erscheint in continuirlicher Beziehung auf vorhergehende und nachfolgende und ist somit in einem Process gegeben. Dieser Process ist nun freilich ohne den Inhalt nichts, er erscheint allein charakterisirt und denkbar durch den Inhalt, er ist nur die zeitliche Entwicklung dieses Inhalts, ohne welchen er keinen Sinn hat, es ist aber doch wichtig, zu constatiren, dass Alles in zeitlicher Entwicklung gegeben ist. So ist auch jeder eigentliche Begriff, ja jedes concrete Ding ein Process. Der Begriff Rose ist eine zeitliche Entwicklung der Unterschiede

der Rose zu andern Dingen. Die Rose ist nicht in einem Momente in allen ihren Unterschieden gedacht, sondern diese Unterschiede entwickeln sich stets durch das Auftauchen anderer Daten im Bewusstsein, sind nur denkbar im concreten Zusammen der Rose mit andern Dingen. Aber dieses concrete Zusammen der Rose mit andern Dingen ist auch nicht in einem Augenblick gegeben, sondern als zeitliche Entwicklung und diese beiden Processe sind von einander abhängig. Soweit ich die Rose im concreten Process erfasst habe, muss ich sie im begrifflichen unterschieden haben, wenn ich nicht ein Zusammen von nicht Unterschiedenen erfasst haben soll. So ist, wie Concretum und Begriff, auch ihre zeitliche Entwicklung, ihr Process von einander abhängig. Obschon aber ein Inhalt ohne Process nicht denkbar ist, so scheint der Inhalt doch oft früher und oft ohne Process im Bewusstsein. Es ist dieses aber ein Schein. Der Inhalt nämlich, der ja stets das treibende und bestimmende ist, erscheint mit grösserer Klarheit gegeben und erscheint daher vollständig in der Erinnerung wieder, während seine zeitliche Beziehung und Entwicklung vergessen, unerinnerbar geworden ist. Der alte Inhalt erscheint zwar als „alter", aber die zeitliche Beziehung, in der er früher gegeben war, ist entweder unklar oder gar nicht mehr denkbar. So scheint es dann, dass der Inhalt allein gegeben, der Process aber „unbewusst" war. Die Beobachtung zeigt aber, dass der Process in der Gegenwart stets ein gewisses Erinnerungsquantum besitzt, ohne welches ja ein Zusammenfassen des zeitlich Gegebenen und somit jedes Denken unmöglich wäre. So ist weder der Begriff eines Dinges noch das Ding als Concretum in einem Augenblick fertig gegeben, sondern stets ein zeitlicher Process der Entwicklung von Unterschieden einerseits und andererseits das räumlich-zeitliche Zusammen jener entwickelten Unterschiede. Dieser begriffliche Process wird aber durch ein Wort oder wenigstens einen Satz bezeichnet, mit welchen sich die einzelnen Glieder des Processes associiren, das Wort vertritt also den Process und wird oft ganz allein an seinerstatt in der Sprache und im rein sprachlichen Denken

verwendet: die Folge davon ist, dass der Begriff dadurch den Anschein gewinnt, als wäre er mit einem Male als Ganzes gegeben. Dasselbe findet natürlich statt, wenn an die Stelle des Wortes das Schema tritt und diesen Process veranschaulicht und vertritt. Ein solches Schema kann ja natürlich nur ein räumlich-qualitatives Analogon jener zeitlichen Entwicklung sein. Aber auch das Ding als Concretum erscheint oft als fertiges Ganzes. Das kommt daher, weil jene Erwartungen concreter Entwicklung, die sich an eine Gruppe von Daten (die jetzige Entwicklungsphase des Dinges) knüpfen, ebenfalls unter einem Worte zusammengefasst dem Ding als Vermögen, verborgene Kräfte, Eigenschaften beigelegt werden. So entsteht der Schein, als wäre das Ding und sein Begriff als etwas Fertiges, Vollendetes gegeben, während es stets ein inhaltlicher Process ist.

III. Abschnitt.

Der Begriff der Wahrheit und die Logik.

I. Capitel.

Die Allgemeingiltigkeit.

Es ist ohne Frage, dass alle Wissenschaften als solche Allgemeingiltigkeit für sich in Anspruch nehmen, aber sie können diesen ihren Anspruch weder nachweisen, noch auch überhaupt durch Nachweis nur wahrscheinlicher machen. Sie können ihren Anspruch nicht nachweisen, sonst müssten sie durch Abstimmung feststellen wollen, dass alle Menschen der Vergangenheit diese Giltigkeit ihrer Behauptungen anerkannt haben, alle Menschen der Gegenwart sie anerkennen und alle Menschen der Zukunft sie anerkennen werden. Sie können ihren Anspruch aber auch selbst nicht wahrscheinlich machen durch einen Nachweis, denn wenn auch vielleicht alle bekannten Menschen der Gegenwart und Vergangenheit die Giltigkeit eines Satzes eingesehen haben, so folgt daraus noch immer nicht, dass ihn auch alle Menschen der Zukunft als richtig anerkennen werden; und dieses letztere ist auch nicht einmal wahrscheinlich zu machen durch einen Hinweis auf eine grosse Anzahl so denkender Menschen: denn es haben nicht nur in der Vergangenheit eine grosse Zahl von Menschen jetzt als falsch Anerkanntes für wahr gehalten, sondern es können auch in der Zukunft eine viel grössere Anzahl von Menschen

das für falsch halten, was wir als richtig ansehen. Also durch blosse Abzählung, Abstimmung ist niemals festzustellen, was allgemeingiltig sein soll. Man könnte vielleicht einwenden, dass eben nicht das allgemeingiltig sein kann, was die grosse Menge glaubt, sondern das, was die Männer der Wissenschaft feststellen. Aber woher nehmen die Männer der Wissenschaft das Recht, mehr gelten zu wollen als die Uebrigen des Menschengeschlechtes? Doch wohl eben daher, dass sie ihr Denken für allgemeingiltiger, für normativer halten und so stehen wir denn wieder vor der Frage, worin besteht die Allgemeingiltigkeit irgend eines gedachten Inhaltes? Es ist klar, dass eine solche Allgemeingiltigkeit nicht irgend einen isolirten Inhalt als solchen etwa „roth" angehen kann, denn „roth" an und für sich ist keine Behauptung, kein Satz, kein Urtheil, es ist also nicht die Beziehung angegeben, in welcher dieser Inhalt allgemeingiltig sein soll, aber ein in gar keiner angebbaren Beziehnng Allgemeingiltiges hat auch gar keinen Sinn. Doch ist dabei zu bedenken, dass dieser Inhalt „roth" niemals so beziehungslos gegeben ist und gegeben sein kann, er ist immer in irgenwelchen Beziehungen gedacht und diesen haftet die Allgemeingiltigkeit an oder nicht an. Wenn ich „roth" an und für sich denken will, abstrahire ich also von allen Beziehungen, in denen es gegeben ist und damit auch von der fraglichen Allgemeingiltigkeit, die den Beziehungen jenes Inhaltes zukommen kann. Ebensowenig kann aber der Beziehung an und für sich irgend eine Allgemeingiltigkeit zukommen, denn Beziehung ohne Beziehungsinhalt ist undenkbar, sie ist stets Beziehung eines Inhaltes, von welchem ich freilich abstrahiren kann, der aber doch stets gegeben sein muss, um die Beziehung denkbar zu machen. So ist die Beziehung des „Gleichseins" ein leeres Wort ohne Inhalte, die eben gleich sein, also identificirt werden sollen. Daher kommt Allgemeingiltigkeit nur dem in B e z i e h u n g e n gegebenen I n h a l t und nicht einem von jenen beiden Momenten allein zu. Mit alledem ist aber immer noch die Allgemeingiltigkeit selbst nicht aufgeklärt. Dieses ist nun sehr natürlich, weil Alles mit dem

Anspruch auf Allgemeingiltigkeit auftritt: jeder gedachte Inhalt tritt mit dem Anspruch auf, allgemeingiltig zu sein in jenen Beziehungen, in welchen er auftritt. Dagegen kann man nicht etwa einwenden, dass dieser Inhalt auch in der Beziehung der Zufälligkeit zu einem zweiten Inhalt stehen kann, denn dann ist eben die Beziehung seiner Zufälligkeit eine allgemein nothwendige für Jedermann, dann tritt diese inhaltlich bestimmte Zufälligkeit mit dem Anspruch auf, allgemeingiltig zu sein. Die Allgemeingiltigkeit haftet eben jedem Urtheil, jeder Denkbeziehung, die inhaltlich bestimmt ist, an und Niemand denkt mit dem gleichzeitigen Bewusstsein, dass er unrichtig denke, wenn dieses unrichtige Denken nicht absichtlich geschieht und dann denkt er eben nicht unrichtig, denn er fällt dann das Urtheil, dass das so Gedachte nicht allgemeingiltig sei und muss dieses sein Urtheil wenigstens in diesem Augenblick für allgemeingiltig halten. Es ist nun die Frage, wie ich oder irgend Jemand dazu kommen, ihr Denken als bindend für Jedermanns Denken anzusehen, da sie doch Jedermanns Denken und seine Gründe nicht wissen können.

Betrachtet man aber diese Frage näher, so sieht man, dass es nur ein Denken, nur eine Art des Denkens giebt, wenn man den Ausdruck Art da gebrauchen darf, wo es kein Gegentheil derselben giebt.

Wenn irgend Jemand eine der meinigen gegentheilige Meinung äussert, so thut er das durch Worte; diese Worte werden gedeutet und beurtheilt, d. h. sie reproduciren die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen und Begriffe, und diese Anschauungen und Begriffe erweisen sich, sofern sie in den durch die Worte geforderten Beziehungen denkbar sind oder nicht als richtig oder unrichtig. Wodurch unterscheidet sich nun mein Denken vom fremden Denken? Doch nur dadurch, dass meine Anschauungen und Begriffe ihren Worten theils vorangehen, theils unmittelbar mit ihnen verknüpft sind, während beim fremden Denken die Anschauungen den Worten erst folgen und weiter dadurch, dass die Worte, die zu meinem Denken gehören, stets mit Innervationsempfindungen

verbunden sind, mit Muskel- und Tastempfindungen verbunden sein können, während die Worte des fremden Denkens nur Lautempfindungen sind, und endlich überhaupt dadurch, dass meine Denkbeziehungen stets in unmittelbarer Beziehung zu meinem Leibe stehen, die fremden durch einen fremden Leib vermittelt erscheinen. Sieht man von diesen freilich stets vorhandenen Unterschieden ab, dann giebt es nur ein Denken, welches weder mein Denken, noch ein fremdes Denken, sondern das Denken überhaupt ist. Nun sind aber jene Unterschiede nicht maassgebend für die Richtigkeit und Allgemeinheit des Denkens, diese hängt also nicht davon ab, ob etwas meinem oder einem fremden Denken angehört, sondern ob es denkbar überhaupt ist. Es giebt also nur ein Denken, das bald als mein Denken, bald als fremdes Denken gilt, je nachdem es in bestimmten Beziehungen zu meinem oder einem fremden Leibe gegeben ist. Das fremde Denken ist dasselbe Denken wie das meinige, weil nicht das entscheidend ist, ob eine Denkbeziehung als meine oder als eine fremde gegeben ist, sondern inwiefern sie überhaupt gegeben und mehr als in Worten vollziehbar ist. Es ist also auch gar nicht nöthig, die Allgemeingiltigkeit einer Denkbeziehung für alle Individuen nachzuweisen, weil das, was sie zur Denkbeziehung irgend eines Individuums macht, für ihre Allgemeingiltigkeit rein äusserlich ist. Ist diese geforderte Denkbeziehung vollziehbar, dann ist sie eben eo ipso allgemeingiltig. Was ich also denke, halte ich in den Beziehungen, in denen ich es denke, für allgemeingiltig, denn auch das fremde Denken, das sich an den fremden Leib knüpft, ist von mir erschlossen, nach fremden Worten gedeutet und unterscheidet sich nur dadurch von meinem Denken, dass es aus Bewegungen und Lauten des fremden Leibes herausgedeutet ist. Mein Denken und das fremde Denken ist ein Denken; was also in irgend einem Bewusstsein giltig vollzogen erscheint, muss diese seine Giltigkeit für alle Bewusstseinsganzen der Vergangenheit und Zukunft in Anspruch nehmen.

Doch, wird man fragen, wie ist dann überhaupt ein

Irrthum möglich, wenn alles Denken als solches allgemeingiltig ist und es nur ein Denken giebt. Dadurch, dass nicht Alles thatsächlich vollzogenes Denken ist, was so scheint und dadurch, dass jene Denkbeziehungen, welche auf die Zukunft gehen, zwar im Augenblick ihres Gedachtseins Allgemeingiltigkeit beanspruchen, diese aber in der Zukunft nicht behalten müssen, dann erscheint jene frühere Allgemeingiltigkeit als Irrthum der Vergangenheit. Oder mit anderen Worten: Irrthum ist entweder eine in Zeichen ausgedrückte Forderung für das Denken, die unvollziehbar ist, oder eine der Vergangenheit scheinbar ganz analoge Erwartung für die Zukunft, welche diese selbst nicht bestätigt. Ein Beispiel des ersten Irrthums ist ein viereckiger Kreis oder ein rundes Viereck. Diese Forderung ist in Worten oder Zeichen gegeben, aber die durch diese Worte oder Zeichen geforderte Ausführung in der Anschauung ist unvollziehbar. Untersucht man nun nicht weiter, sondern nimmt man die Verbindungen und Beziehungen der Worte für Verbindungen und Beziehungen der ihnen zugrundeliegenden Anschauungen selbst, dann begeht man einen Irrthum, der freilich für den Augenblick auch Allgemeingiltigkeit in Anspruch nimmt, welche sich aber in der Zukunft, sobald die den Worten und Begriffen zugrundeliegenden Anschauungen selbst untersucht werden, als falsch erweist.

Die zweite Art des Irrthums geht auf die Erschliessung der Zukunft aus der Vergangenheit. Sie wird bei der Untersuchung der Causalität näher behandelt werden. Hier ist das Gedachte nicht nur in Zeichen gedacht, sondern ist oder kann wenigstens in der Anschauung selbst vollzogen sein, dagegen erweist sich die Erwartung seiner Verwirklichung in der Zukunft als falsch und es ist mithin nicht direkt das Gedachte, sondern die daran geknüpfte Erwartung seiner Verwirklichbarkeit falsch.

Aus allen Diesem aber folgt, dass der Irrthum als solcher stets nur der Vergangenheit angehören kann; denn jedes Denkverhältniss tritt im Augenblick seines Gegebenseins mit dem Anspruch auf Wahrheit auf, so dass auch der in der Ver-

gangenheit erkannte Irrthum, als erkannter Irrthum eine gegenwärtige Wahrheit ist. Man kann dagegen nicht einwenden, dass dann Jeder Recht hat in seinen gegenwärtigen Behauptungen, sondern nur dass Jeder Recht zu haben glauben muss und, dass auch die Zukunft nur vom Standpunkt der gegenwärtigen Wahrheit denkbar und abschätzbar ist. Dagegen ist es ganz richtig, wenn man bemerkt, dass damit der Begriff einer absoluten Wahrheit wegfällt. Ob irgend ein Satz seine Geltung auch für alle Zukunft bewahren werde, kann ich nach der Analogie mit der Vergangenheit nicht wissen: denn ich kann weder behaupten, dass mir die Vergangenheit die Giltigkeit dieses Satzes in allen möglichen Beziehungen gezeigt habe, noch was eigentlich dasselbe ist, dass die Zukunft in allen Beziehungen der Vergangenheit gleichen werde. Man kann dagegen nicht einwenden, dass es evidente Sätze gäbe, die Giltigkeit für alle Zeit beanspruchen, denn eine solche Giltigkeit beansprucht ein jeder als wahr anerkannter Satz und ein evidenter Satz erscheint nicht allgemeingiltiger, sondern diese seine Allgemeingiltigkeit erscheint der Reflexion darüber in einem zweiten Momente sicherer zu sein, weil sie weiter unzerlegbar scheint, also ihre Allgemeingiltigkeit nicht erst wieder auf andere Allgemeingiltigkeiten stützt. Aber es ist nun auch die entgegengesetzte Reflexion über evidente Sätze möglich, dass nämlich irgend ein für mich im Augenblick evidenter Satz, seine Evidenz in der Zukunft verlieren kann, weil das auch in der Vergangenheit schon stattgefunden hat. Aber dieses hindert nicht, dass der für mich jetzt evidente Satz allgemeingiltig ist, ich kann ihn jetzt nicht anders als so denken und daher auch die Zukunft nur ihm gemäss denken. Jene Reflexion berührt nicht diesen evidenten Satz allein aus einem bestimmten Grunde, sondern trifft alle evidenten Sätze, ja überhaupt alle mittelbare oder unmittelbare Allgemeingiltigkeit und kann nur als Grundsatz gelten, vorsichtig im Denken und Bestimmen der Zukunft zu sein, sie kann aber nicht die bestimmte Evidenz oder Allgemeingiltigkeit treffen, denn dann würde sie verbieten, in irgend welcher bestimmten

Weise zu denken und damit würde sie überhaupt zu denken verbieten: Eine Forderung der höchsten skeptischen Reflexion, die unausführbar ist[1]). So wie ich denke, eben jetzt denke, muss ich denken; ein Anders-denken-können oder -wollen ist erst wieder die Reflexion oder der Wunsch eines zweiten Augenblicks und vermag dadurch allein kein anderes Denken hervorzubringen, wenn nicht ein sachlicher Grund das ursprüngliche Denkverhältniss umstürzt.

Man könnte vielleicht noch dagegen einwenden, dass dann das jeweilige gegenwärtige Denken das maassgebende für Vergangenheit und Zukunft sei. Dies scheint im ersten Augenblick paradox, weil unter jeweiligem gegenwärtigen Denken natürlich auch jede beliebige individuelle Meinung mitverstanden ist und diese doch nicht maassgebend für das Denken der Vergangenheit und Zukunft sein kann. Aber was heisst das, ein Denken ist gegenwärtig? Oder weil das Denken nicht die Thätigkeit eines transcendenten Wesens ist, was heisst das, eine inhaltlich bestimmte Denkbeziehung ist gegenwärtig? Gegenwärtig ist, wie ich schon früher erwähnt habe, gleichbedeutend mit Dasein, was da ist, ist gegenwärtig und umgekehrt; es ist nur ein Unterschied dabei, dass nämlich „gegenwärtig" einen gegebenen Inhalt im Gegensatz zu einem nicht mehr gegebenen Inhalt auffasst. So heisst die Vorstellung eines Berges gegenwärtig in Bezug auf die nicht mehr vorhandene Wahrnehmung des Berges oder eine nicht

[1]) Vergleiche damit auch Schuppe l. c. p. 644 ff.; insbesondere p. 648. Wenn aber Schuppe p. 656 behauptet: dass „auf dem Boden der unmittelbaren Wahrnehmung der thatsächliche Eindruck identisch ist mit Wahrheit und Wirklichkeit" und dass „der Begriff des Irrthumes entstanden ist", worin doch offenbar zu liegen scheint, dass der Begriff der Wahrheit nicht entstanden sei, also vom Irrthum unabhängig sei, so muss ich das bestreiten. Der „thatsächliche Eindruck" der „unmittelbaren Wahrnehmung" ist eine reine Abstraction, sobald er von allen Beziehungen der Vergangenheit und Zukunft losgelöst sein soll. Als solche Abstraction hat er überhaupt weder Wahrheit noch Unwahrheit, diese kommt ihm erst zu in seinen Beziehungen, die ihn an die Vergangenheit oder Zukunft binden, in welchen er aber auch stets gegeben ist.

mehr vorhandene Vorstellung desselben. Aber dieser Unterschied ist doch gegenwärtig und auch die vergangene Wahrnehmung ist gegenwärtig als Reproduction an der ich freilich den Wahrnehmungscharakter misse und die ich in Bezug auf den nicht mehr an ihr vorhandenen Wahrnehmungscharakter eben eine vergangene Wahrnehmung nenne. Aber dabei dreht man sich fortwährend im Kreise herum, denn jeder Denkinhalt ist gegenwärtig und jeder als vergangen und zukünftig gedachte Inhalt ist gegenwärtig, und so kommt man aus der Gegenwart nicht hinaus. Der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft ist eben ein Unterschied innerhalb der Gegenwart und damit, dass ein Denkverhältniss als gegenwärtiges bezeichnet wird, ist es gar nicht weiter charakterisirt. Vergangenheit und Zukunft ist eine Beziehung der gedachten Inhalte und nicht ihres blossen Gedachtseins. Das blosse Gedachtsein ist ja vom blossen Dasein nur dadurch verschieden, dass es die Abstraction vom Inhalt nicht ganz vollzieht, indem es unbestimmte logische Verhältnisse des Inhalts noch beibehält. Daher ist das Gedachtsein als solches zeitlich gar nicht charakterisirbar, es ist zeitlich nur durch die bestimmten Beziehungen seines bestimmten Inhaltes. In dieser Hinsicht ist also jedes Denken ein gegenwärtiges Denken und jeder Inhalt ein gegenwärtig gedachter: mit der Behauptung also, dass von dem hier vertretenen Standpunkt aus das gegenwärtige Denken Maassstab für jedes Denken sei, ist entweder gar nichts gesagt, weil jeder Denkinhalt gegenwärtig ist, oder es ist die Behauptung, dass ein gegenwärtiger Inhalt maassgebend für alle möglichen Inhalte sei und diese Behauptung ist falsch und liegt gar nicht in der vertretenen Ansicht [1]). Denn eben weil ein neu eintretender Inhalt die alten Denkbeziehungen zerstören kann, ist er mindestens so maassgebend wie der alte Inhalt. Was in dieser Ansicht liegt, ist nur, dass jeder Irrthum entweder ein Irrthum in Worten ist, welche Ansicht schon Locke gehabt hat (wenn er sie auch nicht consequent durchführte), oder ein Irrthum in Erwartungen,

---

[1]) Vergl. Laas l. c. p. 218 ff.

die nicht eintreffen. In dieser Ansicht liegt weiter, dass das Gedachte, insoferne es eben thatsächlich gedacht ist, nicht falsch sein kann und dass aller Irrthum in einer Unvollständigkeit des Denkens liegt.

II. Capitel.

Die Kriterien der Wahrheit.

In jedem Augenblick unseres Gehens und Stehens sind wir genöthigt, eine Menge von Nebenbewegungen auszuführen, ohne dass dieselben isolirt als solche zum klaren Bewusstsein kämen. Sobald wir jedoch eine schwierige Stelle zu überwinden haben, werden wir uns derselben klar bewusst, weil uns jetzt auch das Gegentheil der Gleichgewichtslosigkeit mit voller Schärfe zum Bewusstsein kommt. So geht es uns auch mit unserer Beurtheilung des Wahren und Falschen. In jedem Augenblick unseres Lebens sind wir genöthigt, Unterscheidungen zwischen Wahrheit und Irrthum, Schein und Wirklichkeit zu machen und doch fällt es uns nicht ein, uns dabei zu fragen: was ist die Wahrheit? was ist der Irrthum? Erst wenn wir uns in einem Dilemma, unfähig Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden, befinden, pflegt sich von selbst die Frage des Pilatus einzufinden: Was ist die Wahrheit? Christus ist darauf die Antwort schuldig geblieben, und es ist die Frage, ob eine Antwort darauf überhaupt möglich war. Um beantworten zu können, was Wahrheit ist, müsste man sich auf einen Standpunkt stellen können, der ausserhalb aller Wahrheit stünde, ohne der Standpunkt des Irrthums zu sein, also auf einen Standpunkt, der über Wahrheit und Irrthum schwebend, weder das Eine noch das Andere wäre. Einen solchen Standpunkt aber giebt es nicht. Daher kommt es, dass jede Definition

der Wahrheit, jede Angabe ihrer Kriterien, sich in Tautologien bewegt, weil Wahrheit vorausgesetzt werden muss, um eine richtige, d. h. doch wahre Erklärung derselben geben zu können und weil bei jedem angeblichen Kriterium der Wahrheit wieder gefragt werden kann und muss, ob es denn ein wahres Kriterium der Wahrheit sei. Man ist mithin genöthigt, immer dasjenige vorauszusetzen, was man erst erklären will. Es wurde nach Kriterien der Wahrheit in alter und neuer Zeit gar viel gefahndet, stets wurde aber dabei vergessen, dass es zwar viele in nothwendiger Beziehung zu einander stehende Wahrheiten aber nicht eine einzig dastehende Wahrheit giebt. Gäbe es eine solche und Kriterien für dieselbe, dann wären alle einzelnen Wissenschaften sammt ihren Methoden und Wahrheitskriterien nutzlos, denn man brauchte ja dann nur die Kriterien für jene eine und einzige Wahrheit zu kennen, um darnach jeden Fall auf seine Wahrheit hin prüfen zu können. Man hätte dann die Du Bois Reymond'sche Weltformel gefunden, nach der alles zu bestimmen möglich wäre.

Man wird mir darauf antworten, und dennoch giebt es solche Kriterien, zwar nicht für die materielle, aber doch für die formale Wahrheit. Aber selbst wenn man zugestehen wollte, dass die formale Logik allgemeingiltige Kriterien formaler Wahrheit aufzustellen im Stande sei, wären diese Kriterien dann nicht nur Kriterien formaler Wahrheit, wie es ja auch Kriterien mathematischer und physikalischer Wahrheit giebt, nicht aber „der Wahrheit überhaupt? Daher kann ja auch etwas formal richtig und trotzdem unwahr sein. Es ist auch unrichtig, wenn man die Gesetze der formalen Logik negative Kriterien der Wahrheit nennt, denn formal Unrichtiges kann in anderer Beziehung wahr sein und ein formal ganz falscher Weg zu einem richtigen Resultate führen. Man kann also nicht einmal sagen, die Wahrheit kann auf einem formal falschem Wege nicht gewonnen werden, sondern nur von wahren Prämissen kann man auf formal richtigem Wege niemals zu einem falschen Schlusssatz gelangen. Mithin ist hier schon wieder dasjenige vorausgesetzt, was erklärt werden soll,

denn die Wahrheit des Schlusssatzes hängt von der Wahrheit der Prämissen ab, aber nicht von ihrer formalen Wahrheit, sondern von ihrer materiellen, inhaltlichen. Die Wahrheit dieser Prämissen hängt nun wieder von anderen Prämissen ab, aber wieder nicht, insoferne sie formal zusammenhängen, sondern insoferne sie inhaltlich nothwendig verknüpft sind. Das „inhaltlich" kann aber nur bedeuten, irgend eine Anschauung, irgend ein Concretum, durch welche jene Prämissen verknüpft sind und deren Bestandtheile jener formallogische Schluss zur grösseren formalen Klarheit auseinanderlegt.

Was heisst das überhaupt „formal", „Form des Denkens?" Was bleibt übrig, wenn man von allem Denkinhalt abstrahirt? Die Form? Nein, Nichts, das irgendwie denkbar wäre. Dies hat schon Schuppe in seiner erkenntnisstheoretischen Logik [1]) zur Genüge dargethan und ich kann mich daher auf eine kurze Zusammenfassung der Darstellung Schuppe's zu meinen Zwecken und in meinen Worten hier beschränken. Schuppe [2]) greift den Ausgangspunkt der formalen Logik an, er frägt, worauf beruht die Scheidung in Inhalt und Form des Denkens? Wie ist eine Abstraction vom Inhalt möglich und was bleibt als Rest übrig? Es wird ja als ein Hauptgrundsatz der formalen Logik aufgestellt, dass dieselbe von jedem Inhalt zu abstrahiren und nur auf die Form zu reflectiren habe. Was aber dieser Inhalt, diese Form eigentlich zu bedeuten hat,

---

[1]) L. c. p. 15 ff. — [2]) Schuppe gebraucht öfters den Ausdruck „Denkthätigkeit" und auch „Denkact" und obschon er zwar bemüht ist, diesen Ausdrücken eine transcendente Färbung zu benehmen, will es, scheint mir, ihm doch nicht ganz gelingen: es hätte wenigstens eine Erklärung des Thätigkeitsbegriffes nicht nachfolgen, sondern vorhergehen sollen. So gewinnt es stets den Anschein, als ob ein transcendentes Wesen dieses „Denken", diese „Denkthätigkeit" ausübte. Ich gebrauche daher mit Absicht das Wort „Denkbeziehung" für „Denkthätigkeit", worin weniger eine vermeintliche Verknüpfung mit einem transcendenten Wesen ausgedrückt ist und bitte auch da, wo mir noch der Ausdruck Denkthätigkeit entschlüpfen sollte, ihn als Denkbeziehung aufzufassen.

sagt sie nicht, diess scheint für selbstverständlich gehalten zu werden.

Wenn dieses aber der Fall sein soll, so kann als diese selbstverständliche Bedeutung von Inhalt nur der Denkinhalt überhaupt, d. h. jeder Denkinhalt gelten. Abstrahirt man aber von jedem Inhalt, dann bleibt nur das Denken dieses Inhalts übrig. Dieses Denken erscheint dann als der reine abstracte Begriff der Thätigkeit des Denkens, wie sich Schuppe ausdrückt, ich möchte lieber sagen, als die Abstraction der reinen Denkbeziehung. Diese so gewonnene reine Denkbeziehung aber ist dieselbe unveränderlich für jeden Inhalt, mag derselbe welcher immer sein; aus dieser reinen Denkbeziehung lässt sich daher das, was die formale Logik die Formen des Denkens nennt, nicht ableiten: denn Gedacht ist Alles und Denkinhalt kann auch wieder Alles sein. Also von allem Denken abstrahiren heisst beim unterschiedslosen und daher auch nicht weiter analysirbaren Denken stehen bleiben.

Da also diese selbstverständliche, nicht weiter erklärbare Bedeutung von Form des Denkens gegenüber dem Inhalt desselben zu nichts führt, so ist eine Auseinandersetzung und Erklärung nöthig, was unter dem Ausdruck Form des Denkens verstanden werden soll.

Bei Raumgebilden ist nun Form in der That selbstverständlich gegenüber den in Raumform gegebenen Sinnesqualitäten, wie Farbe, Tastempfindung, auch Ton, Geschmack, Geruch. Hier ist Form in seiner ursprünglichen Bedeutung gebraucht und bedarf keiner weiteren Erläuterung. Ganz anders aber gestaltet sich die vermeintliche Selbstverständlichkeit, wenn dieses Wort „Form" in tropischer, uneigentlicher Bedeutung vom Denken überhaupt gebraucht wird. Worin besteht die Eigenthümlichkeit der Form gegenüber dem Inhalt? Sagt man darin, dass die Form das Allgemeine ist, gegenüber dem Concreten und Besonderen, also darin, dass sie Begriff ist, gegenüber den einzelnen Begriffen, Urtheil, gegenüber den einzelnen concreten Urtheilen, dann hat man das, was man erklären will, vorausgesetzt, denn es handelt sich ja eben

darum, was das heisst begreifen, urtheilen? Worin besteht das Allgemeine gegenüber dem Besonderen. Inwiefern kann ich den bestimmten Hund subsumiren unter den Begriff Hund, die bestimmte Aussage der „Hund ist ein Thier" unter den Begriff „Urtheil". Und wird überhaupt der Hund, der Inhalt Hund unter den Begriff „Begriff" subsumirt werden können? Aber man glaubt, wenn man in dem Urtheil „der Hund ist ein Thier" vom Subject und Prädicat abstrahirt, so bleibe noch die Verbindung, die Form ihrer Verbindung übrig, ihre Einheit. Aber „das sie Verbindende ist nicht ausserhalb ihrer selbst, die Einheit, welche sie eingingen, nicht ein Drittes, welches geheimnissvoll über ihnen oder um sie schwebte". Diese Einheit ist nur mit und in dem bestimmten Subject und Prädicat gegeben und hört ohne sie auf, irgend eine Bedeutung zu haben. Der Inhalt des Denkens steckt also nicht im Denken wie der Kern in der Schale, sondern das Denken, die Denkbeziehung ohne Inhalt ist ebenso undenkbar wie ein Inhalt ohne Denkbeziehung, ohne „Denkthätigkeit".

Soll also Form irgend welche Bedeutung haben, so kann sie nur verschiedene Arten der „Denkthätigkeit" bedeuten, aber diese verschiedenen Arten der „Denkthätigkeit" sind eben nur am Inhalt gegeben und daher an ihm zu untersuchen. Das heisst diese verschiedenen Denkbeziehungen sind nicht an sich zu untersuchen möglich, sondern nur an den thatsächlichen Denkbeziehungen selbst und diese sind immer inhaltliche Denkbeziehungen, denn ein reines Denken ohne Inhalt ist unsinnig. Ist also der concrete Inhalt in seinen verschiedenen Denkbeziehungen das Untersuchungsobject, dann wird es sich darum handeln, den Gegensatz von Form und Inhalt, von Denken und Object des Denkens, von Subject und Object am Gedachten selbst zu untersuchen. Es wird sich also darum handeln, am concreten Denken selbst zu untersuchen, welche Denkbeziehungen einen Inhalt zum Begriff, welche zum Ding, zur Ursache und Wirkung u. s. w. machen, wobei stets zu beachten ist, dass alle diese Denkbeziehungen nur am Inhalt selbst allein erfasst werden können. Die formale Logik hin-

gegen abstrahirt von vornherein von den bestimmten Dingen, den bestimmten, begrifflichen Theilen desselben, den einzelnen, ursächlichen Denkacten u. s. w. und geht vom Begriff, Ding, Ursache aus, als ob diese Formen so für sich gegeben wären, wie die fertige Form einer Bildsäule gegenüber dem Gussmaterial. Sie sieht nicht, dass Begriff, ohne am bestimmten Begriff gedacht zu sein, Urtheil, ohne am bestimmten Urtheil gedacht zu werden, Ding, ohne ein bestimmtes Ding als Grundlage, reine Worte sind.

Aus diesen Worten kann natürlich auch die formale Logik nichts entwickeln, sie muss daher Schemata an die Stelle von den ursprünglichen Vorstellungen setzen, d. h. unvollständige Vorstellungen an Stelle von vollständigen; das Resultat selbst kann daher auch nur ein unvollständiges sein. Dieses ist der Grundgedanke der erkenntnisstheoretischen Logik Schuppe's. Sie ist vorzugsweise Erkenntnisstheorie, Analysis der gegebenen thatsächlichen Denkprocesse. Sie abstrahirt daher nicht vom Object, vom Ding, sie untersucht vielmehr, worin sein Wesen besteht und findet in der Lösung dieses Problems die Lösung der Logik, der Denkgesetze. Denn die ganze Welt der Dinge ist in Denkprocessen gegeben, die nur an ihr und nicht losgelöst von derselben untersucht werden können.

Damit hat aber Schuppe eine neue Methode philosophischer Forschung angebahnt, zu welcher zwar schon früher Ansätze vorhanden waren, die aber bisher nur er und Leclair mit solcher Consequenz durchgeführt haben, dass neue Resultate zum Vorschein kamen.

Eine Frage aber, die freilich keine fundamentale ist, hat Schuppe übersehen: wie konnte sich eine formale Logik jenen Principien zuwider doch entwickeln und zu solcher Geltung gelangen und inwieferne hat sie überhaupt noch Werth? Ich meine damit natürlich nicht, wie sich die formale Logik historisch entwickeln konnte, sondern wie sie erkenntnisstheoretisch möglich war. Wären wir im Denken ganz auf uns selbst angewiesen, wäre ein Austausch unserer Gedanken entweder nicht wünschenswerth oder nicht möglich, dann hätte

sich auch nie eine formale Logik entwickelt, weil dann auch eine jede Sprache gefehlt hätte. So aber, da dieses nicht der Fall ist, musste das Bedürfniss entstehen, in nicht misszuverstehender Weise eigene Gedanken Anderen mitzutheilen und ebenso auch die Worte Anderer selbst richtig zu deuten. Dazu war es aber nothwendig, den Gang der Sprache zu studiren, die Methode zu erkennen, welche die Sprache befolgt, um Inhalte, Denkbeziehungen Anderen mitzutheilen. Es war ja natürlich, dass die Sprache einen Modus schaffen musste ihrer Mittheilung, der bis zu einem gewissen Grade von dem Mitzutheilenden unabhängig war. Die Sprache hat ihre eigene Art und Weise, das an und in der Anschauung unmittelbar Gegebene auseinanderzulegen, um so mit wenigen Elementen möglichst viel ausdrücken und übermitteln zu können. Abstrahirt man nun von allem bestimmten Inhalt der einzelnen Worte, dann bleibt noch die Verbindung und Beziehung zwischen Worten überhaupt übrig, also die Beziehungs- und Verbindungsarten von Worten. Diese in den Worten ihren Flexionen und gewissen Beziehungsworten, abgesehen von jedem bestimmten Inhalt, liegenden logischen Beziehungen hat Aristoteles herausgehoben und zu einem System der formalen Logik gestaltet, das noch heutzutage im Grossen und Ganzen Geltung hat. Es ist auch ohne Frage, dass die formale Logik, soweit sie Logik der Sprache ist, auch der erkenntnisstheoretischen Logik gegenüber ihre Bedeutung behält. Es ist nothwendig, zu wissen, in welcher sprachlich-logischen Weise das Gegebene auseinandergelegt werden muss, um dann in der sprachlichen Form von Niemandem eine andere als die ihm zugrundegelegte Deutung zu erfahren. Aber ob etwas sprachlich (nicht bloss grammatisch) richtig ausgedrückt ist, darüber kann die Sprache nicht entscheiden, sondern nur jene schon in logischen Beziehungen gegebenen und von ihnen untrennbaren Bewusstseinsinhalte, die eben durch die Sprache ausgedrückt werden sollen. Das Kriterium des sprachlich richtigen Ausdruckes liegt also in seiner Uebereinstimmung mit der Sache und bei dieser steht immer die letzte Entscheidung.

Man hat aber sehr oft Sprache und Denken identificirt, ja sogar das Denken für ein leises oder inneres Sprechen erklärt. Aber wenn man auch zugeben muss, dass gewisse Unterscheidungen Begriffe ohne Worte sich hätten weder entwickeln noch festgehalten werden können, so muss auch andererseits zugestanden werden, dass man sehr oft den inhaltlichen Gedanken ohne Worte besitzt, die Lösung des Problems hat, aber den Ausdruck nicht findet, dass man nach Worten ringt. Gar vieles Denken vollzieht sich wortlos, aber es kann nur zur wahrnehmbaren Erscheinung gelangen durch Worte oder Handlungen und hat auch nur durch sie practischen Werth. Die in der Regel grössere Klarheit und Verwendbarkeit des sprachlich festgehaltenen Gedankens hatte zur Folge, dass man die ursprünglicheren Denkbeziehungen, auf denen selbst die Sprache beruht, übersah, das sprachliche Denken für das Denken überhaupt ansah und der Sprache gegenüber nur die concrete individuelle Welt der Dinge übrig liess, gänzlich vergessend, dass diese Dinge eben als individuelle Dinge Denkprocesse in sich schlossen, die, in Worten entfaltet, weder ausgeschrieben, noch zu Ende gesprochen werden könnten. Dieser Ansicht gehört die Behauptung zu: das Allgemeine ist das Wort, das Concrete ist das Ding. Wie aber das Wort dazukommt, einer ganzen Classe von Dingen zuzugehören, wie das Wort ein Unterscheidungsmerkmal für die Dinge sein sollte, dieses Problem wurde klüglich übersehen, denn es ist vom Standpunkt des Nominalismus unlösbar. So kam man dazu, die sprachliche Form des Denkens als die Form des Denkens überhaupt zu betrachten. Darin kam wohl zu Hilfe, dass sämmtliche bekannteren Kultursprachen indogermanischen Ursprungs sind, also eine gemeinsame sprachliche Bauanlage besitzen. Wäre das Chinesische bekannt gewesen, wie es das Lateinische ist, dann wäre auch die Gestalt der formalen Logik eine andere geworden.

Aber noch ein anderer Grund half jene Verwechslung zwischen Denken und formaler Logik zu befestigen, das war die Einführung geometrischer Anschauungsmittel in die Logik.

Damit hatte man ein Analogon zu Denkverhältnissen der formalen Logik gefunden, das an Anschaulichkeit und Sicherheit selbst der Mathematik gegenüber (der es freilich entnommen war) nichts zu wünschen übrig liess. Verhältnisse, die so klar und deutlich dargestellt werden konnten, mussten allgemeine Geltung haben und man schrieb diesen logischen Figuren beweisende Kraft zu. Man vergass dabei nur wieder, dass jene Figuren nur darum beweisen konnten, weil sie gewissen Denkverhältnissen analog waren, und diese Analogie, die Voraussetzung ihrer Beweiskraft, konnte doch nur festgestellt werden durch ihre theilweise Uebereinstimmung mit ursprünglicheren inhaltlich bestimmten Verhältnissen, und konnte auch nur soweit Beweiskraft haben, als diese Uebereinstimmung, diese Analogie constatirbar war.

Endlich fand man in der Sprache des gewöhnlichen Lebens gewisse ekliptische Formen, welche sogar den vollständigen gegenüber ein bedeutendes Moment bildeten. Man glaubte nun, dass jene Formen Verkürzungen seien des ursprünglichen sprachlichen Denkens. Aber gerade die unentwickelten Sprachen, wozu ja auch die Sprache des gewöhnlichen Lebens gehört, bedienen sich vorzugsweise ekliptischer Formen und es liegt daher der Schluss nahe, dass jene Eklipsen das Ursprünglichere seien. Der Ausdruck „Feuer“ ist entschieden ursprünglicher (und für ursprüngliche Verhältnisse vollständig genügend) als der Ausdruck „es ist ein Feuer ausgebrochen“. Schon dieses deutet aber darauf hin, dass die Sprache, je entwickelter sie ist, destomehr das in der Anschauung Vereinigte zu entfalten und sprachlich zu gliedern weiss, je unentwickelter sie aber ist, destomehr die Worte nur als Hinweis auf Unterschiede gebraucht, die an der Anschauung selbst gegeben sind. Die entwickelte Sprache emancipirt sich bis zu einem gewissen Grade von ihrer Unterlage, die unentwickelte klebt noch an der Anschauung selbst. Die Anschauung und die an der Anschauung gegebenen Unterschiede und Beziehungen sind also das Fundament für die Sprache, abstrahirt man in diesem Sinne nun von Inhalt, dass man eine jede Anschauung aus-

schliesst, dann wird auch die Sprache sinnlos, ein reines Wortgeklapper. Abstrahirt man aber nur vom bestimmten Sinn der einzelnen Worte und Sätze, dann bleibt wohl ein logisches Gerüst der Sprache, vielleicht aller Sprachen übrig, aber dieses logische Gerüst ist nur verständlich an bestimmten Anschauungen und nur diese können durch die an und mit ihnen gegebenen Verhältnisse uud Beziehungen über die Wahrheit oder Falschheit eines Satzes entscheiden.

Die formale Logik hat also den Werth (oder kann ihn vielmehr haben. wenn sie sich selbst beschränkt), eine Logik der Sprachformen zu sein, das logische Gerüst der Sprache aufzudecken; sie ist aber nicht ein negatives Kriterium der Wahrheit, denn auch sprachlich falsch Ausgedrücktes kann anschaulich wahr sein, und die formale Logik im gewöhnlichen Sinne ist selbst durch ihre vier Grundgesetze des Denkens weder anzugeben im Stande, wann irgend ein Satz wahr oder wann er falsch sein muss. Wir wollen das an den vier Denkgesetzen selbst nachzuweisen suchen. Die vier Denkgesetze oder Axiome des Denkens sind bekanntlich: 1) der Satz der Identität, 2) der Satz des Widerspruches, 3) der Satz des ausgeschlossenen Dritten, 4) der Satz vom Grunde. Alle diese Gesetze kranken daran, keine Gesetze im eigentlichen Sinne des Wortes zu sein. Ein Gesetz hat doch nur dann Anspruch darauf, ein solches zu heissen, wenn es in seiner Formel die Anweisung zu seiner Anwendung enthält. Eine Formel aber, welche die Kenntniss des Gesetzes schon voraussetzt, um selbst verständlich zu sein, ist keine Formulirung, sondern höchstens die einfachste Exemplificirung desselben. Das ist bei den Formeln aller genannten Gesetze der Fall.

1) Der Satz der Identität lautet: A = A, oder A ist A. Dieser Satz ist in dieser seiner Formel nicht nur unverständlich, sondern falsch. Die beiden geschriebenen A sind nicht gleich, sie müssen doch wenigstens immer der Lage und dem Orte nach verschieden sein, sonst giebt es eben nur ein A; und dass dieses sich selbst gleich sei, ist entweder ein ganz sinnloser Satz, oder er bedeutet, dass A seiner zweiten Setzung

in abstracto gleich sei, nämlich abgesehen davon, dass es die zweite Setzung ist. Was kann aber hier die Setzung (in der Vorstellung, auf dem Papier, durch das Wort) seiner selbst zum zweiten Mal für einen Sinn haben? Die zweite Setzung wird immer die Setzung eines zweiten A sein und dieses kann nie das erste sein. Die Setzung desselben A ein zweites Mal, oder die Setzung seiner selbst (des ersten A nämlich) kann nur immer die Forderung sein, ein dem ersten A (mit Ausnahme der Setzung selbst in der Zeit) gleiches A zu setzen. Aber indem ich diese Forderung mache, muss ich doch schon wissen, was das heisst „gleich". Und habe ich ein dem ersten A gleiches A gesetzt, dann ist es doch ganz sinnlos, daraus ein Gesetz oder Axiom des Denkens machen zu wollen, dass dieses zweite A dem ersten gleich sei, ich musste ja doch schon vorher vor dieser Formel wissen, was „gleich" und „ungleich" ist, ehe ich sie schaffen konnte und auch dann ist sie für Jeden nur verständlich unter Voraussetzung des vorherigen Verständnisses von „gleich"; sie giebt also nicht an, wann etwas als gleich anzusehen sei, sondern ist selbst nur ein einfachstes Beispiel der „Gleichheit" selbst. Es giebt kein Gesetz der Gleichheit, nach dem die Inhalte sich richten würden, sondern dieses Gesetz ist eben die Gleichheit oder Ungleichheit dieser Inhalte selbst und wird ganz sinnlos, sobald ich es als ein Gesetz der Gleichheit oder Ungleichheit der Inhalte auffasse, für die es kein Gesetz, sondern welche es selbst ist. Ueberdies ist auch diese Gleichheit, wie schon erwähnt, nur eine Gleichheit in abstracto, oder eine relative Gleichheit. Denn wenn auch zwei Inhalte vollständig gleich sind, so müssen sie sich doch durch die Zeit, durch ihr Zusammensein mit verschiedenen anderen Inhalten unterscheiden. Unterscheiden sie sich aber weder der Zeit, noch dem Orte, noch ihrem sonstigen Inhalte nach, dann hat die Behauptung, dass „Beide" einander gleich seien, keinen Sinn, weil dann das „Beide" sinnlos ist. Indem also identificirt wird, muss auch differenzirt oder unterschieden werden und nur insoferne etwas unterschieden ist, kann es theilweise in abstracto als

gleich gesetzt werden: eine absolute Gleichsetzung ist gar keine Gleichsetzung, ist sinnlos, weil es eine Gleichung mit einem Gliede ist. Mithin setzt die Identificirung die Unterscheidung voraus und umgekehrt, die Unterscheidung die Identificirung, denn das Unterschiedene muss doch wenigstens zu „gleicher“ Zeit Bewusstseinsinhalt sein. Da aber doch in viel höherem Grade mit der Identificirung die Unterscheidung als mit der Unterscheidung die Identificirung vorausgesetzt ist, so ist als Axiom des Denkens eher die Unterscheidung, als die Identificirung zu setzen.

2) Der Satz des Widerspruches wird entweder formulirt als das Urtheil: dass A, B ist und auch non-B ist, schliesst sich aus, oder einfach: „A ist nicht non-A.“ Auch diese erste und zweite Formulirung des Widerspruches bildet kein Gesetz. Es ist daraus durchaus nicht zu entnehmen, ob denn etwas widersprechend sei oder ob nicht, es ist also wieder eine einfache Exemplificirung. Dass A nicht non-A sei oder nicht zugleich B und non-B sein könne, kann nur einen Sinn haben unter der Voraussetzung, dass ich weiss, was „Widerspruch“ ist, und es sind diese Formeln sogar ohne eine ursprünglich nicht in ihnen enthaltene Deutung falsch. Die erste Formel behauptet: A sei nicht zugleich nicht A. Nach dem Vorigen ist aber A nicht zugleich nicht A, insoferne eben A noch einmal gesetzt ist, also entweder zeitlich oder räumlich unterschieden sein muss, denn wo es nur ein A giebt, kann von einer Gleichung oder Nichtgleichung nicht die Rede sein. Daher ist auch A in der That zugleich A und zugleich nicht A und dieses ist bei jeder Identität der Fall. Jene Formulirung des Satzes des Widerspruches kann also nur bedeuten, dass A in der Beziehung, in welcher es A gleich ist, von A nicht verschieden ist, aber das ist dasselbe, als wenn ich behaupte, dass A darin A gleichen müsse, worin ich es von dem ersten A nicht unterscheiden kann. Der Satz des Widerspruches ist in dieser Form vom Satz der Identität gar nicht verschieden: Beide Sätze sind in der Unterschiedenheit alles Gegebenen gleichzeitig mitenthalten. Entweder Etwas ist nicht unterschieden

von Anderem, dann ist es falsch, von einem „Etwas“ und einem „Anderen“ zu reden, dann giebt es eben nur Eines. Ist aber ein Etwas von einem Anderen unterschieden, dann ist gleichzeitig sowohl damit behauptet, dass dieses Etwas nicht das Andere sei, soweit es unterscheidbar ist und dem Anderen gleich sei, soweit es nicht unterscheidbar ist. Auf dasselbe kommt die Formel hinaus, dass A nicht zugleich B und non-B sein könne, denn das kann nur heissen, dass A darin B gleich sein müsse, worin es von B nicht unterscheidbar sei und umgekehrt. Beide Sätze sind also nur zwei Seiten des Satzes, dass *Alles in einer ursprünglichen Unterschiedenheit gegeben ist, soweit man von einer Vielheit ausgeht und dass diese Vielheit nicht statt hat, wo keine Unterschiedenheit statt hat.* Jede Identitätsbehauptung setzt Verschiedenheit voraus und jede Verschiedenheit eine Identität des Unterschiedenen. Beide sind also zwei ganz untrennbare Wechselbeziehungen, die in der Unterscheidung als solcher liegen. Eine absolute Identität ist aber ein reiner Unsinn, weil man nicht von *zwei* Inhalten überhaupt reden kann, sobald sie gar nicht unterschieden sein sollen.

Aber der Widerspruch hat noch eine andere Bedeutung, die von jener, die in der Unterscheidung selbst liegt, verschieden ist und welche ebenfalls jene Formeln auszudrücken beabsichtigen: es giebt nämlich Inhalte, deren Vereinigung oder Trennung in derselben Zeit und an demselben Ort unmöglich ist. Dieser Widerspruch betrifft nicht die Unterscheidung eines Gegebenen von anderen gleichzeitig Gegebenen, sondern ist die unausführbare Forderung einer Trennung oder Vereinigung des Untrennbaren oder Unvereinbaren. Dann spricht er einfach aus, dass es Inhalte giebt, deren Trennung oder Vereinigung, was Zeit und Ort anbelangt, unmöglich, d. h. undenkbar ist, aber auch dann giebt dieser Satz des Widerspruches kein Kriterum an, wie man erkennen kann, ob Inhalte vereinbar oder trennbar sind, das können nur die Inhalte selbst bestimmen, der Satz selbst giebt nur an, dass es

untrennbare und unvereinbare Inhalte giebt, er ist die einfache Constatirung dieser Thatsache. So ist es ein Widerspruch, behaupten zu wollen, man könnte eine Farbe für sich allein vorstellen, ohne sie zugleich als irgendwie ausgedehnt vorzustellen, denn Farbe und Ausdehnung sind untrennbar. Aber warum sie untrennbar sind, giebt der Satz des Widerspruches nicht an, er sagt nur: es giebt A die von B untrennbar sind, warum A von B untrennbar ist, liegt in A und B und ist untrennbar von ihnen, nur der Versuch, sie zu trennen, kann zeigen, dass sie untrennbar sind. Ebenso kann hinwieder eine Ausdehnung nicht zu gleicher Zeit roth und blau, oder viereckig und rund sein. Roth und Blau, Viereckig und Rund sind Bewusstseinsinhalte, die gleichzeitig an demselben Ort nicht vereinigt werden können. Warum? Das liegt wieder in ihnen selbst, kann nur der Versuch der Vereinigung selbst darthun.

So zerfällt eigentlich der Satz des Widerspruches in zwei Sätze: der eine spricht die einfache Thatsache aus, dass es unvereinbare und untrennbare Inhalte giebt; der andere ist die Negation selbst und als solche an die Identität geknüpft, indem er mit ihr die Unterschiedenheit der Inhalte ausmacht. In beiden Fällen besteht aber der Widerspruch nur in der Form einer unausführbaren Forderung. Die Ausführbarkeit der Forderung würde den Widerspruch selbst aufheben. Die Forderung, etwas nicht zu unterscheiden, was unterschieden ist, ist ebenso unausführbar, wie die Forderung, etwas zu vereinigen oder zu trennen, was untrennbar oder unvereinbar ist. Der Widerspruch ist eben die Undenkbarkeit selbst, die natürlich, sobald sie gedacht sein soll, nicht mehr Undenkbarkeit und also auch nicht mehr Widerspruch ist.

Der Widerspruch könnte also nur in dem Sinn ein negatives Kriterium der Wahrheit sein, in welchem es die Undenkbarkeit überhaupt wäre, nicht aber im Sinne einer Formel oder eines Gesetzes zum Behufe der Erkenntniss eines Irrthums. Aber die Undenkbarkeit ist vielmehr der Irrthum selbst und nicht ein Kriterium desselben und so ist auch in

diesem Sinne der Widerspruch kein negatives Kriterium der Wahrheit. Dasselbe kann man aber in Bezug auf den Satz der Identität sagen, denn er ist nur eine andere Seite des Satzes vom Widerspruche.

3) Der Satz des ausgeschlossenen Dritten lautet: A müsse entweder B oder non-B sein. Non-B kann hier nur die reine Negation von B bedeuten, denn welches Non-B, ist ja nicht angegeben. Da aber die reine Negation ein unausführbarer Process ist, eine reine Negation gar nicht positiv ausgesagt werden kann, so hat Lotze[1]) sehr richtig darauf aufmerksam gemacht, dieser Satz laufe darauf hinaus, dass von jedem genau bestimmten Subject S, die Bejahung oder Verneinung eines ebenso bestimmten Prädicates Q behauptet werden müsse. Betrachten wir diese Behauptung näher. Q von S bejahen oder verneinen, heisst Q mit S identificiren oder nicht identificiren. Mit der Identificirung ist aber nicht gemeint, dass S von Q gar nicht unterscheidbar wäre, denn dann könnte man überhaupt nicht von zwei Inhalten S und Q sprechen. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten in dieser allgemeinen Fassung ist also falsch: denn S ist stets sowohl Q als nicht Q. Denn das, was in gar keiner gemeinsamen Beziehung zu einander stünde, könnte überhaupt zu keinem Urtheil führen und Alles, was in gemeinsamer Beziehung zu einander steht, kann doch wieder nicht Alles gemeinsam haben, denn dann fehlte ein zweites Glied im Urtheil. Also ist S stets sowohl Q als auch nicht Q. S und Q können niemals ohne jeden Vergleichungspunkt sein, sie sind stets in derselben Zeit als Bewusstseinsdata gegeben, d. h. sie haben die gleiche zeitliche Beziehung zu anderen Bewusstseinsinhalten. S und Q aber können auch niemals vollständig gleich sein, denn dann wären sie ununterscheidbar und man könnte nicht von S und Q sprechen. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten hat daher vorzugsweise nur Sinn für die Umfangstheorie der Begriffe, wonach der Umfang eines zweiten Begriffes entweder in den Umfang des ersten

---

[1]) Lotze, Logik p. 97.

Begriffes fallen muss oder nicht. Nur hier ist Q entweder im Umfang des Begriffes S enthalten oder nicht. Wenn ich sage, ein Pferd muss entweder weiss sein oder nicht, so heisst das doch nur, der Umfang des Begriffes „Schimmel" fällt entweder in den Umfang des Begriffes „Pferd" oder nicht: es bedeutet aber nie, dass „Pferd" und „weiss" entweder identisch sein müssen oder nicht; sie können nie vollständig identisch, noch vollständig verschieden sein. Nimmt man aber an die Stelle von „weiss" „weissen Gegenstand", dann fällt der weisse Gegenstand auch nicht einmal in den Umfang des Begriffes „Pferd". Man kann dann weder sagen: der weisse Gegenstand fällt dem Umfang seines Begriffes nach in den Umfang des Begriffes Pferd, noch der Umfang von „Pferd" falle in den Umfang von „weisser Gegenstand"; denn Beider Umfänge fallen theilweise zusammen, theilweise auseinander. Daher gilt dieser Satz hauptsächlich für die Umfangstheorie und hier nur für unter- und übergeordnete und entgegengesetzte Wechsel-Begriffe. Bei disparaten Begriffen aber gilt es nicht, und ebensowenig stets vom Inhalt der Begriffe. So kann ich nicht sagen: kalt muss entweder zum Inhalt vom Begriff „Feuer" gehören oder nicht. Kenne ich die Begriffe „Feuer" und „kalt" ihren Inhalten nach, dann giebt es kein „entweder oder". Das „Entweder oder" kann nur da gelten, wo von einem X gesprochen oder von einer mir nicht bekannten Beziehung Y eines bekannten Inhaltes. Von X gilt sicherlich der Satz, dass er entweder das Merkmal „kalt" haben wird oder nicht, die Erfahrung wird es zeigen; ist diese aber eingetreten, dann ist es lächerlich, noch die Form des „entweder oder" gebrauchen zu wollen, nachdem dasselbe längst entschieden ist.

Daher hat der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nur eine beschränkte Geltung und fällt eigentlich mit dem Satze des Widerspruches in seinen beiden Formen zusammen: denn er spricht nur aus, dass zwei Inhalte oder die Beziehungen zweier Inhalte entweder vereinbar oder unvereinbar, trennbar oder untrennbar, unterscheidbar oder ununterscheidbar seien. Freilich ist im Satz des Widerspruches das „Entweder oder" nur

implicite gegeben, während es der Satz des ausgeschlossenen Dritten explicite ausspricht. Daher enthält dieser Satz gewiss eine neue Beziehung, aber eine Beziehung, die nicht überall anwendbar ist.

Aber auch dieser Satz giebt kein Kriterium der Wahrheit an, er sagt nicht, wann ich ein Q einem S zusprechen kann oder nicht, diess hat das bestimmte Q und S wieder selbst zu bestimmen. Also auch er ist kein negatives noch positives Merkmal der Wahrheit, da er mir ja gar nicht angiebt, wie beschaffen ein wahrer Satz sein müsse. Denn in dem Sinne, dass ich Q einem S entweder vollständig zusprechen oder absprechen müsste, ist der Satz falsch, Q kann in einer Beziehung S gleich sein, in anderer nicht, wann aber und in welcher Beziehung Q = S ist oder nicht, giebt der Satz des ausgeschlossenen Dritten nicht an.

4) Ueber den Satz des Grundes kann hier natürlich nicht ausführlich gesprochen werden, weil die eigentliche Erörterung über diesen Gegenstand in das Capitel über die Causalität fällt. Man unterscheidet zwar zwischen ratio und causa, Grund und Ursache, wonach ratio logische Ursache, causa empirische Ursache bedeutet. Aber diese Unterscheidung fällt mit der Erkenntniss, dass es kein a priori giebt, dass es keine Formen giebt, in welche der Inhalt erst gefasst wird, noch Instrumente, mit denen er gefasst wird, sondern dass der Inhalt stets in solchen Beziehungen ursprünglich gegeben ist. Selbst soweit die formale Logik richtig ist, ist sie nur richtig, weil sie mit dem Inhalt und seinen Beziehungen stimmt oder vielmehr ein Theil derselben ist, und sie ist nicht vor diesem Inhalt gegeben, sondern aus ihm und seinen Beziehungen abstrahirt; die Richtigkeit der Abstraction hängt aber vom Factum ab, aus dem abstrahirt wurde. Der logische Erkenntnissgrund ist ebenso empirisch, wie jeder andere Grund, dass zwei begriffliche Theile zusammenhängen, muss ebenso erst erfahren werden, wie das zwei Thatsachen auf einander folgen. Jeder Erkenntnissgrund muss in einer Thatsache begründet sein,

welche die Ursache jener Erkenntniss oder vielmehr die Erkenntniss selbst ist.

Aber selbst wenn man jene Scheidung anerkennen wollte, so bietet auch der Satz vom Grunde keine Handhabe, um die Wahrheit im Allgemeinen oder in einem besonderen Falle zu erkennen. Jede Erkenntniss hat ihren Grund, das ist eine Abstraction aus allen besonderen Fällen, aber welcher Grund der Grund einer besonderen Erkenntniss ist und wie dieser Grund zu finden ist, giebt der nackte Satz vom Grunde nicht an. Der Grund einer jeden Erkenntniss liegt nur in ihr und ihrem bestimmten Zusammenhange mit anderen Erkenntnissen, nie im Satze vom zureichenden Grunde, der von der Art des Grundes ganz absieht. Ebensowenig kann man aus dem Satze: es giebt Seiendes ableiten, was für Arten des Seins es giebt, noch die einzelnen Arten des Seienden aus jenem Satze ableiten.

So haben wir gesehen, dass die formale Logik in ihren Grundgesetzen ein Kriterium der Wahrheit weder in negativer noch in positiver Beziehung bieten kann, weil diese Grundgesetze gar nicht Gesetze sind, sondern höchstens möglichst einfache Beispiele der einfachsten Denkbeziehungen. Wann diese Denkbeziehungen richtig und in speziellen Fällen anwendbar sind, sagen sie nicht.

Kann aber die formale Logik keine Kriterien der Wahrheit bieten, so kann das umsoweniger eine jede andere Wissenschaft, für die ja stets von vornherein der Inhalt maassgebend ist, was ja zwar auch für die formale Logik gilt, aber ohne dass sie es anerkennt. Dass für anerkannt nichtformale Wissenschaften es aber weder negative noch positive Kriterien der Wahrheit geben kann, hat schon Kant eingesehen und dadurch einer tieferen Auffassung des Wahrheitsbegriffes die Bahn gebrochen. Kant erkennt an, dass ein allgemeines Kriterium der Wahrheit von einer jeden Bestimmtheit, von allem Inhalte, wie er es nennt, abstrahiren muss, dass aber die Wahrheit eben diesen Inhalt angeht, einem allgemeinen Kriterium also aller Boden entzogen ist. Dennoch glaubt er,

dass, wenn man bei einer Erkenntniss von allem Inhalt abstrahire, noch etwas übrig bleibe, das eine Beurtheilung auf seine Wahrheit hin, wenn auch nur in negativer Beziehung, zulasse; das Uebrigbleibende ist natürlich die Kategorie, die Urtheilsfunction ihrer begrifflichen Form nach. Aber diese Kategorien können ohne Inhalt gar nicht gedacht werden, sie bestehen nur an und in einem Inhalt, abgesehen davon, dass sie selbst auch als Inhalt aufgefasst werden können. Man denke bei dem Urtheil: „Diese Rose ist roth" allen und jeden Inhalt fort, dann bleibt nicht das Urtheil überhaupt, sondern nichts übrig; denn das etwa übrig bleibende Urtheil: „Einem Etwas wird etwas beigelegt" oder A ist B ist gar nicht ein Urtheil ohne Inhalt, sondern nur von unbestimmtem Inhalt. Derartige Urtheile aber können weder richtig noch widersprechend sein, denn ein ganz unbestimmtes Prädicat kann doch nicht einem ganz unbestimmten Subjecte oder ein ganz unbestimmtes Urtheil dem anderen widersprechen. Kategorien sind eben Verhältnissbegriffe, die nur denkbar sind an und durch concrete, bestimmte Verhältnissglieder und nur durch die Letzteren einen Sinn haben können. Was ohne solche bestimmte Verhältnissglieder übrig bleibt, sind Worte oder Buchstaben, die an und für sich gar nichts klar machen können, weil sie an und für sich gar nichts bedeuten.

Es ist aber jedenfalls charakteristisch, dass alle idealistischen Systeme die Wahrheit entweder überhaupt nicht definiren oder in die Klarheit und Nothwendigkeit des Denkens verlegen, wie Descartes und Leibnitz, womit eigentlich nur das Problem wiedergegeben ist, während die Vertreter des Realismus, Locke an der Spitze, die Wahrheit in die Uebereinstimmung unseres Denkens und Vorstellens mit der Wirklichkeit, den Gegenständen, der Wahrnehmung, den Objecten der Erkenntniss u. s. w. verlegen und damit eine vollständige Trennung des Denkens der Welt setzen. Aber ist denn wirklich das Denken so vollständig getrennt von der Wahrnehmung und Vorstellung der Welt, dass erst hintennach eine Uebereinstimmung hergestellt werden, oder wenigstens die vorhandene geprüft werden muss?

Und wie will man prüfen, ob das Denken der Welt mit der Welt, ohne gedacht zu sein, übereinstimmt? Durch Vergleichung? Aber Vergleichen ist doch mindestens auch Denken und nun soll das eine Glied bei der Vergleichung ausserhalb des Denkens sein und das Denken soll dennoch vergleichen, ein Kunststück, das nur mancher Philosoph zu Stande bringt.

Man hat überhaupt eine Scheidung von Denken und Sein, von Ich und Welt eingeführt, die nur in abstracto, nie in concreto durchführbar ist. Man trenne doch von der Welt alle gedanklichen Beziehungen, alle Unterscheidungen und Verbindungen des Denkens und frage sich, was übrig bleibe? Jedes einzelne Glied der Welt ist nur möglich und findet sich nur in gewisssen, dasselbe mit anderen Gliedern verbindenden und unterscheidenden gedanklichen Beziehungen, wobei noch zu bemerken ist, dass es kein absolut einfaches Glied giebt, dass also jedes Glied sich wieder in gedankliche Beziehungen von Gliedern auflösen lässt und so fort.

Streicht man nun eine jede unterscheidende und verbindende Beziehung zwischen den Sinnesempfindungen, dann bleibt nicht ein Chaos von Empfindungen, denn dieses müsste doch irgend welche Unterscheidungen und Verbindungen in sich tragen, sondern Nichts übrig. Mit den Denkbeziehungen hat man das im Denken Bezogene gestrichen, die Welt ist unwahrnehmbar, unvorstellbar und undenkbar geworden. Es ist daher falsch, Denken und Gedachtes, Geist und Welt trennen zu wollen. Das können nur Jene behaupten, für die es ein so genanntes „reines“ Denken giebt, das ohne Stoff, ohne innige, ich möchte sagen, chemische Verbindung mit dem Concreten bestehen soll. Das Problem, warum das Gedachte mit der Wahrnehmung und Vorstellung übereinstimmt und übereinstimmen muss, ist daher dadurch gelöst, dass das Denken nur ein Denken in der Wahrnehmung, d. h. in Wahrnehmungsbeziehungen oder in der Vorstellung, d. h. in Vorstellungsbeziehungen ist. Es könnte also höchstens die Frage aufgeworfen werden, inwieferne das in Vorstellungsbeziehungen Gedachte übereinstimmen müsse mit dem in Wahrnehmungs-

beziehungen Gedachten. Aber hier ist die Antwort selbstverständlich: sofern eben Vorstellung und Wahrnehmung übereinstimmen.

Eine andere Frage ist freilich, inwieferne ich durch reproductives Denken, Wahrnehmungsbeziehungen vorausbestimmen kann. Hier ist die Lösung schwieriger, weil der Wahrnehmungs- und Vorstellungsverlauf ein anderer ist. Was für die Vorstellung gilt, gilt zwar auch für die Wahrnehmung, soweit sie jener gleich ist, aber damit ist nicht gesagt, wann und ob eine solche Wahrnehmung eintreten wird und muss. Diese Vorausbestimmung ist auch nicht durch reproductives Denken allein zu leisten möglich, sondern dieses kann nur gewisse Wahrnehmungsbeziehungen aufbewahren, um sie gegebenen Falles an vorhandenen Wahrnehmungen anzuwenden, um andere aus jenen folgende vorauszubestimmen.

Nichtsdestoweniger bleibt der Satz fest stehen: Dass die ganze Welt, die im Bewusstseinszusammenhang gegeben ist, so von Denkbeziehungen durchwirkt erscheint, dass sie eigentlich ganz aus ihnen besteht und ohne dieselben nicht nur nicht denkbar ist, was selbstverständlich erscheint, sondern auch nicht wahrnehmbar und vorstellbar. Aber in der Regel nennt man nur jene Beziehungen Denken, die nicht die ursprünglichsten sind, sondern schon einen langen Entwicklungs- und Abstractionsprocess durchlaufen haben, das abstracte Denken *κατ᾽ ἐξοχὴν;* ohne zu bedenken, dass die sogenannte gedankenloseste Wahrnehmung oder Vorstellung ohne Unterscheidung und Verbindung ihrer Elemente ein Unding ist. Eine Farbe, ein materieller Punkt, ein Ton, der nicht in irgendwelchen Unterscheidungen und Beziehungen gegeben wäre, ist unmöglich, aber diese Beziehungen müssen nicht klar und deutlich sein, sie können ineinander verschwimmen und verschwimmen sogar auch stets ineinander, so dass nur einzelne Beziehungen klarer hervortreten, jene eben, bei denen man von anderen möglichst abstrahirt.

So ist die Welt bis in die Unendlichkeit in Denkbeziehungen auflösbar, das heisst, sie besteht aus gegenseitig sich bedingenden

Denkbeziehungen, deren Bedingungen niemals ganz entwirrbar sind — der unentwirrte Rest ist, was wir Stoff im Denken nennen — Leibnitz würde sagen, ist das Sinnliche, die Sinnlichkeit.

Die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande kann daher kein Kriterium der Wahrheit abgeben, denn der Gegenstand ist nichts ausserhalb der Denkbeziehungen; er besteht selbst nur aus Wahrnehmungs- und Vorstellungsbeziehungen, die in einem empirischen Subject zur Einheit verbunden sind, nicht durch eine frühere vorhandene oder später hinzukommende Kategorie, sondern durch eine in ihnen selbst vorhandene einheitliche Denkbeziehung. Was ich Gegenstand nenne, ist ein Theil von mir, den ihn Vorstellenden und Wahrnehmenden, freilich ein integrirender Theil, ohne den ich ebensowenig denkbar bin, wie er ohne mich. Umgekehrt bin aber auch ich nur die Summe der in durchgängiger Beziehung zu einander gedachten Wahrnehmungen und Vorstellungen, wenn man will, Gegenstände. Denn was nach Abzug aller meiner Wahrnehmungen und Vorstellungen übrig bleiben soll, ist unerfindlich. Was soll dann aber die Uebereinstimmung zwischen Gegenstand und Denken oder Welt oder Wirklichkeit und Denken bedeuten. Mein Denken ist die Welt der Wahrnehmung und Vorstellung, wie kann die Frage aufgeworfen werden, ob es mit ihr übereinstimme? Aber man denkt einmal das Denken als Beziehung, als Thätigkeit, ohne allerdings inhaltslos denken zu können und das andere Mal denkt man den Inhalt, die Welt, ohne zu berücksichtigen, dass sie nur in Denkbeziehungen vorhanden ist. Dann sucht man das erst zu vermitteln, was stets schon vermittelt gegeben ist und kann die Vermittlung nicht finden, wie der Schildbürger, der seinen Esel nicht finden konnte, weil er auf ihm sass.

III. Capitel.

Der Begriff der Wahrheit.

Wollen wir daher die Wahrheit irgendwo suchen, so müssen wir sie in der durchgängigen Verknüpfung und Uebereinstimmung aller Denkacte untereinander suchen. Ein Denkact kommt nie isolirt vor, beurtheilt man ihn aber losgelöst von allem Zusammenhang mit anderen Denkacten, dann ist er weder falsch noch wahr. Wenn das einfache Urtheil: „die Rose spricht", falsch ist, so ist sie dieses nur in Bezug auf die wirkliche, wahrgenommene Rose, die selbst wieder ein System als wahr anerkannter Urtheile ist. Wird aber von diesem Zusammenhang abstrahirt, dann bleibt eben nur das Wort „Rose" und das Wort „spricht" übrig, ohne irgend eine Bedeutung und es ist gleich dem Urtheil A - B, das nie weder falsch noch wahr sein kann, weil ihm jeder bestimmte Inhalt fehlt. Ebenso wenn ich sage: „ich sehe eine Rose", so ist dieses Urtheil nur falsch oder wahr zu nennen vom Standpunkt dessen, der es mit anderen Wahrnehmungen vergleicht und es mit ihnen vereinbar findet oder nicht. Aber es ist weder wahr noch falsch, wenn es bloss eine „Rose sehen" bedeuten soll, ohne jede weitere Behauptung oder Verbindung.

Irgend ein Urtheil, irgend eine Thatsache kann daher nur als wahr erklärt werden in ihren Beziehungen zu anderen, natürlich schon als wahr anerkannten Urtheilen. Sollen diese aber als wahre anerkannt sein, so müssen und können sie diese Wahrheit wieder nur in Ansehung anderer wahrer Urtheile haben. Dieses führt ja in's Unendliche, wird man sagen, und macht jede vollständige Begründung unmöglich? Und wenn dem nun wirklich so ist, darf man, um eine vollständige Begründung möglich zu machen, sagen: ja, da es dann keine vollständige Begründung gäbe, so kann es sich nicht so verhalten; würde man etwa durch dieses kategorische Urtheil die

unvollständige Begründung zu einer vollständigen machen können? Gewiss nicht. Oder glaubt man, dass was nicht vollständig begründet sei, gar nicht begründet ist. Ist das was ich nicht vollständig gesehen habe, gar nicht gesehen und was ich nicht vollständig gehört habe, gar nicht gehört. Man wird vielleicht antworten: ja aber einen absolut festen klaren Anfangspunkt muss es doch geben. Anfangspunkte für die Wahrheitserkenntniss giebt es gewiss genug, jede Bewusstseinsthatsache ist ein solcher, aber warum ein solcher Anfangspunkt absolut klar und begründet sein müsste, damit überhaupt Wahrheit möglich sei, ist nicht abzusehen. So weit eben ein solcher Anfangspunkt bestimmt, klar, überhaupt erkannt ist, wird von ihm aus auch weiter Wahrheit zu erreichen sein, dazu ist aber nicht nöthig, dass ein solcher Anfangspunkt in jeder Beziehung erkannt sei, das würde ja bedeuten, dass er in Bezug auf alle möglichen Thatsachen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt sei — was eine Unmöglichkeit ist. D a s w a s w i r W a h r h e i t nennen, beruht also auf einer Beziehung von Thatsachen aufeinander, so zwar, dass wir niemals auf eine Thatsache kommen, die in keiner Beziehung mehr stände, die vollständig auf sich beruhen würde. Diese Beziehung ist aber natürlich nothwendig, gar nicht anders denkbar, so lange und so weit sie wirklich gedacht ist. Denn alles Gedachte ist ja stets in gewissen Beziehungen gedacht und zwar in Beziehungen, die im Augenblick des Denkens als nothwendig, anders undenkbar, kurz und gut als ein Denkenmüssen, als wahr erscheinen. Die Wahrheit ist also die denknothwendige Beziehung, in der Alles gedacht erscheint. Was in einer solchen denknothwendigen Beziehung gegeben erscheint, ist wahr[1]). Darauf wird man mir vielleicht einwenden: Dass dann eigentlich Alles wahr ist — denn nachdem ich behauptet habe, dass Alles nur in denknothwendigen Beziehungen gegeben ist, so ist demnach Alles, so weit es gegeben ist, wahr. Was gedacht ist, ist wahr und

[1]) Vergl. Schuppe Logik p. 649 ff.

einen Irrthum giebt es nicht. Dass Alles, was gedacht ist, insofern es wirklich gedacht ist, wahr ist, ist unläugbar — ein denknothwendiger Widerspruch ist ein hölzernes Eisen, ein wahrer Irrthum. Kann ich wirklich einmal einen Widerspruch, einen Irrthum denken, wo ist dann das Kriterium, das Irrthum und Wahrheit scheidet, wenn jener nicht die Undenkbarkeit, diese das Denken ist. Wenn das Denken nicht Wahrheit ist — identisch mit ihr ist, wo ist dann die Grenze zwischen Beiden? Was gedacht ist, ist insoweit es gedacht ist, wahr, wer diesen Grundsatz umstösst, beraubt sich des einzigen, wenn man so sagen darf, Kriteriums der Wahrheit: der Gültigkeit seines eigenen Denkens.

Geläugnet muss aber werden, dass damit jeder Irrthum unmöglich gemacht ist. Denn so weit etwas gedacht ist, ist es wahr, aber daraus folgt nicht, dass dieses stets denkbar bleibt. Wenn ich jetzt die Gesichtsempfindung eines Pferdes habe, so hat die Erwartung nichts Widersprechendes für mich, ja sie ist sogar nothwendig, dass ich dieses Pferd, vorausgesetzt natürlich, dass es hält, besteigen und reiten könnte. Versuche ich es aber und bemerke, dass diese Gesichtsempfindung eine Hallucination war, oder ein überdecktes hölzernes Gerüst in der Dämmerung, so ist das früher für mich denkbar Gewesene jetzt undenkbar geworden, die Constatirung dieser Undenkbarkeit aber ist denknothwendig, d. h. wahr. So ist das Gedachte stets wahr, so weit es gedacht ist, es kann aber unwahr werden, durch das Hinzukommen oder Wegfallen eines früher hinzugedachten oder weggedachten Factors. Aber in demselben Fall, wie die einzelne Wahrheit, ist das ganze System zusammenhängender Wahrheiten. Soweit es in seinem Zusammenhang gedacht ist, ist es wahr, aber seine Wahrheit ist nicht abgeschlossen, indem eine jede neu hinzukommende Thatsache, ein jeder neu hinzukommender Denkact, seine jetzige Denkbarkeit undenkbar machen kann. Wem diese Art von Wahrheit nicht genügt, der bedenke doch, dass die Möglichkeit, dass das, was ich jetzt denke, ein Irrthum sei, jedem Denkact zukommt, daher überhaupt nicht in Betracht kommen

kann. Die jetzige Denknothwendigkeit und Wahrheit ist stets das Maassgebende für alles weitere Denken und Handeln.

Man darf aber den Irrthum nicht etwa als das nicht Gedachte auffassen wollen, sondern als das nicht vollständig Denkbare, das stets nur relativ nicht absolut undenkbar sein kann. Das absolut Undenkbare wäre in der That das Nicht-Gedachte, von dem keine Rede sein kann, daher giebt es keinen absoluten Irrthum. Jeder Irrthum ist doch in irgend welchen Beziehungen wirklich gedacht und denknothwendig, aber in anderen Beziehungen ist er ein nicht auszuführendes, d. h. nicht denkbares Postulat an das Denken. Jene elementaren Bestandtheile, z. B. die einen viereckigen Kreis bilden sollen, also die Bestandtheile des Vierecks und des Kreises, sind denkbar, aber die Vereinigung derselben ist undenkbar. Von dem Augenblick an aber, wo die Vereinigung im Denken vollzogen wäre, könnte man nicht mehr sagen, dass ein viereckiger Kreis ein Widerspruch sei. Wahrheit und Irrthum besteht daher in denknothwendigen und denkunmöglichen Beziehungen. Es ist und soll das aber weder ein Kriterium noch eine Definition von Wahrheit und Irrthum sein, sondern nur eine Beleuchtung und Erläuterung dieser Begriffe bilden. Wahrheit und Irrthum sind fundamentale Begriffe, die sich in fundamentaler Einfachheit unterscheiden. Es ist daher stets der eine nur durch den andern charakterisirbar; da das sie Unterscheidende aber nur an Beispielen, im Speziellen aufweisbar ist, so ist es im Allgemeinen gar nicht ausdrückbar.

Es könnte nur zwei Wege geben von den einzelnen Wahrheiten zu einer einzigen absoluten Wahrheit. Einmal sämmtliche in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft mögliche Thatsachen in ein denknothwendiges System zu bringen, d. h. in Beziehung zueinander zu denken; oder auf dem Weg steter Verallgemeinerung sämmtliche mögliche Thatsachen auf einen Satz, eine Formel, die Weltformel zu bringen. Dass Beides nicht möglich ist, liegt auf der Hand, weil die Vollständigkeit der Thatsachen stets fehlen wird. Mit dieser Vollständigkeit wäre der erste und der zweite Weg zur absoluten Wahrheit

aber schon erreicht, denn mit diesen Thatsachen müssten die Denkbeziehungen da sein, in den sie gedacht sind und zu dieser Vollständigkeit der Thatsachen würde ja die Weltformel als eine Thatsache ebenfalls gehören. In der That ist aber die absolute Wahrheit ein unerreichbares Ideal. Die Wahrheit aber, die wir wirklich besitzen, ist die Welt selbst, so weit sie uns gegeben, d. h. gedacht ist. Wahrheit und Welt sind nicht zwei Begriffe, von denen der eine im Subject, der andere im Object stecken würde, sondern die Wahrheit ist in der Welt, wie die Welt nur in der Wahrheit sein kann, oder wie die Welt ist, so ist die Wahrheit und wie die Wahrheit ist, so ist auch die Welt. Beide aber sind nur gegeben in einem Bewusstseinszusammenhang. Daher schliesse ich das Capitel mit den Worten Feuerbachs in seiner Philosophie der Zukunft: Die Wahrheit ist nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens.

IV. Capitel.

Die formale Logik.

Die ganze Basis der formalen Logik besteht aus der Lehre von den vier Denkgesetzen und der Lehre vom Inhalt und Umfang der Begriffe. Aus diesen Lehren schöpft sie ihre ganze Beweiskraft. Die Lehre von den Denkgesetzen in ihrer Unzulänglichkeit ist vorhin behandelt worden, weil sie in einem losern Zusammenhange mit der formalen Logik als solcher steht; die Lehre vom Inhalt und Umfang der Begriffe ist aber im eigentlichen Sinne ihr Fundament und soll daher hier abgehandelt werden.

Ein Hauptsatz der formalen Logik ist, dass Inhalt und Umfang des Begriffes im umgekehrten Verhältniss zu einander stehen. Dieser Satz ist, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen,

entschieden unrichtig. Er kann nur gelten von subordinirten, nicht aber von anderen Begriffen. Ob der Begriff „Glasstück" oder der Begriff „Mensch" einen grösseren Umfang habe, hängt nicht davon ab, ob sie mehr oder weniger Merkmale oder Unterschiede besitzen, d. h. also, es steht in keinem Zusammenhang mit ihrem Inhalt. Es wird überhaupt schwer auszumachen sein, ob der eine oder der andere Begriff einen grösseren Inhalt habe, mehr unterscheidende Merkmale besitze, aber selbst wenn der Begriff „Glasstück" einen viel kleineren Inhalt besässe als der Begriff „Mensch, so läge keine Undenkbarkeit darin, dass sein Umfang kleiner wäre, als der Umfang des Begriffes Mensch, d. h. dass es mehr Menschen als Glasstücke auf der Welt gäbe.

Wenn freilich Begriffe im Verhältniss der Subordination stehen, dann ist obiger Satz richtig, weil die Unterschiede des Gattungsbegriffes auch Unterschiede des Artbegriffes sind, aber nicht umgekehrt. Jeder Gegenstand also, der die Artunterschiede besitzt, muss auch die Gattungsunterschiede aufzeigen, d. h. er muss auch zum Umfang der Gattung gehören, aber der Unterschied der Art kann nicht an jedem Gegenstand der Gattung vorkommen. Je niedriger der Begriff, aber destomehr Artunterschiede wird er besitzen, d. h. destomehr Gattungsbegriffe wird er ober sich haben, in deren Umfang er sich mit anderen Artbegriffen theilen muss; sein Umfang wird also in dem Grade abnehmen, als sich die Gattungsbegriffe (die Artunterschiede) ober ihm mehren. Aber auch innerhalb einer solchen Reihe von Begriffen haben nur die subordinirten ein solches Verhältniss ihres Umfanges und Inhaltes; zwei Artbegriffe, die sich in einen Gattungsbegriff theilen, hängen ihrem Umfange nach nicht von ihrem Inhalt ab, denn der Artbegriff mit einem kleineren Inhalt kann trotzdem den grösseren Umfang haben. Wollte man also alles Gegebene in eine Begriffspyramide vereinigen, so würden auch dann nur die subordinirten Begriffe diesem Satze entsprechen, nicht aber die coordinirten.

Weiter ist zu bedenken, dass die uneigentlichen Gattungs-

begriffe füglich überhaupt keinen Umfang besitzen, wie schon erwähnt worden ist: die tugendhaften Menschen machen nicht den Umfang der Tugend, die rothen Gegenstände nicht den Umfang der Röthe aus.

Endlich ist zu erwägen, dass der Umfang der Begriffe niemals völlig bekannt ist, noch sein kann, daher auch keine Bedeutung in der Begriffslehre besitzt. Und ob etwas in den Umfang eines Begriffes gehört, darüber entscheidet eben allein der Inhalt, selbst dann, wenn die Anzahl der Individuen des Umfanges bekannt wäre. Ein Individuum gehört zum Umfang eines Begriffes, wenn es die unterscheidenden Merkmale dieses Begriffes besitzt, daher kann über den Umfang nur der Inhalt entscheiden und man kann nie wissen, wie viele Individuen und wie geartete in den Umfang jenes Begriffes gehören. Sagt man daher, was in die Sphäre des Artbegriffes gehört, gehört auch in die Sphäre des Gattungsbegriffes, so heisst das, was den Artunterschied aufzeigt, muss auch den Gattungsunterschied aufzeigen; aber der Artunterschied ist doch nur Artunterschied, insofern er schon mit dem Gattungsunterschied gesetzt ist. Daher setzt ein jedes Urtheil über das Verhältniss von Begriffen die Unterscheidung ihrer Merkmale an einem concreten Zusammen voraus, und von dieser Unterscheidung hängt das Verhältniss des Umfanges dieser Begriffe zueinander ab; der Umfang hat daher gar keine Bedeutung für die ganze Begriffslehre, denn was man von ihm wissen kann, weiss man nur durch seinen Inhalt und dieser muss zu allen Urtheilen genügen, weil der Umfang an und für sich überhaupt gar nicht bekannt sein kann. Theilt man also in der formalen Logik die Begriffe nach den Verhältnissen ihres Umfanges ein, so kann man gewiss per analogiam gewisse Verhältnisse ihres Inhaltes verdeutlichen und versinnlichen. Aber practisch hat diese Versinnlichung keine Bedeutung, denn über das Verhältniss bestimmter Begriffe kann nur nach Erkenntniss ihres Inhaltes entschieden werden. Theoretisch aber ist diese Methode der Verdeutlichung einseitig, denn nicht alle Verhältnisse von Begriffen lassen sich in Verhältnisse ihrer Umfänge auf-

lösen. Jede causale Beziehung von Begriffen z. B. findet in der Umfangstheorie gar keine Berücksichtigung. Wie will man das Umfangsverhältniss der Begriffe in folgendem causalen Urtheil feststellen: Der Blitz erschlägt zuweilen Menschen? Hier ist mit der Umfangstheorie gar nichts auszurichten. Auch hier also hat sie nur Geltung, insoweit sie sich innerhalb von Gattungs- und Artbegriffen im eigentlichen Sinne hält.

Am allerwenigsten kann daher jenen Kreisen oder Vierecken in der formalen Logik irgend eine Beweiskraft zugeschrieben werden: der Artbegriff gehört nicht in den Umfang des Gattungsbegriffes, weil er sich analog wie ein Kreis im Umfang eines zweiten zu demselben verhält, sondern beide Umfänge verhalten sich so zu einander, weil selbstvertändlicher Weise alles, was den Artunterschied an sich hat, auch den Gattungsunterschied an sich tragen muss, sonst wäre es gar nicht der Artunterschied, den es besitzt.

Ist aber das Vorhergehende richtig, dann kann auch die Urtheils- und Schlusslehre weder auf der Umfangstheorie überhaupt, noch auf jenen Kreisen und Vierecken aufgebaut werden. Wir wollen daher die Eintheilung der Begriffe prüfen, die auf jener Umfangstheorie beruht, zuvor aber noch einmal das Verhältniss von Gattung und Art feststellen.

V. Capitel.

Die Eintheilung der Begriffe und die Definition.

Gattung im weitesten Sinne ist eigentlich jeder inhaltliche Unterschied, sobald er aus dem concreten Zusammen von Daten hervorgehoben und für sich verwendet erscheint. Doch giebt es, wie schon öfters erwähnt, eigentliche und uneigentliche Gattungen. Die Eigentlichen sind Unterschiede, welche Individuen von Individuen unterscheiden, Dinge von Dingen; die

Uneigentlichen sind Unterschiede der Beschaffenheiten von Dingen im Gegensatz nicht zu anderen Dingen, sondern zu anderen Beschaffenheiten von Dingen. Die Dinge selbst als solche sind diesen Begriffen gleichgiltig, es handelt sich nur um Verhältnisse, Eigenschaften, überhaupt Beschaffenheiten der Dinge an und für sich, mögen diese nun an vielen oder an einem Dinge vorkommen. So sind „Röthe", „Schwärze", „Tugend", „Freude", „Vaterschaft" Beschaffenheiten von und Verhältnisse zwischen Dingen, aber unabhängig von den Dingen selbst betrachtet, sie haben daher keinen Umfang, denn die Dinge als solche, an denen sie vorkommen, sind ihnen gleichgiltig [1]). Dagegen sind die eigentlichen Gattungsbegriffe gerade Unterschiede der Individuen, Dinge selbst, insoferne sich ein Ding von anderen Dingen als Ding unterscheidet. Die Verschiedenheit der räumlich-zeitlichen Bestimmtheit und Begränzung, so wie die damit gegebenen causalen Beziehungen treten hier in den Vordergrund, denn sie sind bestimmend für das Ding als Ding. Welche Eigenschaften nun als Gattungsbegriffe im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne hervorgehoben werden sollen, bestimmt das Bedürfniss, Lust und Unlust, die scharfe Unterscheidungen nothwendig und nützlich machen.

Das Bedürfniss bestimmt (auch in der Wissenschaft, die ohne Lustgewährung kein Ziel noch Zweck hat) [2]) die Hervorhebung der Hauptunterschiede der Dinge, an diese schliessen sich die Nebenunterschiede, insoferne sie in einem mehr oder weniger untergeordneten Verhältniss zum lustgewährenden Ziel stehen. Das sind die Artbegriffe oder Merkmale, die bestimmend zu den Gattungsbegriffen hinzutreten. In irgend

---

[1]) Vergl. Schuppe l. c. — [2]) Man sagt zwar, die Wissenschaft habe ihren Zweck im Wissen allein, das Wissen sei ihr Selbstzweck, aber das heisst nichts anderes als den Faden der Untersuchung abschneiden und ein Wort anstatt einer Erklärung geben. Auch die Lust ist nicht Selbstzweck, sondern Zweck, Ziel für Bewusstseinsdata, ist sie erreicht, dann hört sie auf Zweck zu sein.

einem Zusammen von Daten steht es mir frei, ein beliebiges Datum als Gattungsbegriff in abstracto hervorzuheben aus den übrigen, aber welches nun wirklich hervorgehoben werden soll, kann nur ein schon vorhandenes Ziel bestimmen, oder die zufällige Häufigkeit der Erscheinung von Daten, welche das häufigste hervorhebt; aber diese Häufigkeit kann niemals Ordnung innerhalb der Begriffe schaffen, sie ist ihnen zufällig, nur das lustgewährende Ziel ordnet die Begriffe je nach ihrer Wichtigkeit und erzeugt so eine Stufenreihe derselben.

Die Gattung im weitesten Sinne ist also der Unterschied als solcher überhaupt, im engeren eigentlichen Sinn der Unterschied von Individuen gegenüber anderen Individuen. Die Art ist der zum Gattungsunterschied hinzutretende Unterschied, insofern er in einer Beziehung zum obersten Zweck eben jener Hervorhebung des Gattungsunterschiedes steht. Daher kann es auch wesentliche und unwesentliche Merkmale nur in Bezug auf jenen Zweck der Eintheilung in Arten geben, an und für sich ist kein Merkmal wesentlich. Denn jedes Merkmal ist eben Merkmal, insoferne es ein Datum von anderen in dieselbe Klasse gehörigen Daten unterscheidet, d. h. insoferne es in Beziehung zum Gattungsunterschied und anderen Artunterschieden steht; ohne diesen seinen Gegensatz zum Gattungs- und coordinirten Artunterschied ist es gar nicht Merkmal, sondern selbst Gattungsbegriff; seine Wesentlichkeit hängt daher von seiner Beziehung zum Gattungsbegriff und dieser vom Zweck seiner Hervorhebung ab.

Aber sowie der Artbegriff (der aus einem oder mehreren Merkmalen bestehen kann) nur in dem eben auseinandergelegten Gegensatz denkbar ist, so ist auch der Gattungsbegriff nur im Gegensatz zu anderen Gattungsbegriffen denkbar. Wenn ich von der Gattung „Farbe“ oder „Säugethier“ spreche, so setze ich einerseits den Gegensatz von Schall, Tastempfindung, Geschmack, Geruch u. s. w. voraus, andererseits den Gegensatz von Vögeln, Kriechthieren, Lurchen u. s. w. Nehme ich diese Gegensätze hinweg, dann ist die Farbe keine Gattung, ebensowenig wie das Säugethier. Denn gäbe es nur Farben,

oder nur Säugethiere, so könnte unmöglich das hervorgehoben werden, was eben die Farbe zur Farbe, das Säugethier zum Säugethier macht, d. h. es würde der gemeinsame Unterschied oder, wenn man will, das gemeinsame Merkmal fehlen, denn gemeinsam kann nur etwas einer Anzahl von Daten in Bezug auf eine andere Anzahl von Daten sein, wo es nur ein Merkmal ohne Gegensatz giebt, kann man von Gemeinsamkeit nicht reden, ohne reine Tautologie. Desswegen hat auch Schuppe richtig darauf hingewiesen, dass der Begriff des Seins im uneigentlichen Sinne Gattungsbegriff ist, er hätte hinzusetzen können, überhaupt kein Gattungsbegriff ist, was man auch vom Bewusstsein sagen kann. Wo ist der Unterschied, der das Seiende vom Nichtseienden, das Bewusste vom Unbewussten trennt? Man sagt Nichts, wenn man sagt: das Seiende ist Alles oder alles Gegebene: denn was ist dieses „Alles“, dieses „Gegebene“, als eben wieder das Seiende. Nichtseiend ist also nur als Relation innerhalb des Seienden denkbar: dass dieses Datum nicht zu jenem Ding gehöre, nicht jenes Ding sei, aber es *ist* doch, und ein absolutes Nichtsein ist ein blosses Wort. So giebt es auch unmittelbare Bewusstseinsdaten im Gegensatz zu nur aus diesen für sich erschliessbaren, will man diese das Unbewusste nennen, dann zerfällt das Bewusste in die zwei Gattungen des Bewussten im engeren Sinn und des Unbewussten, aber das trifft nicht das Bewusstsein als solches, sondern nur seine Daten, deren oberster Zusammenhang es ist. Auch hier ist es eine reine Tautologie, zu sagen: Alles ist im Bewusstsein, denn das „Alles“ ist eben wieder das im Bewusstsein Befindliche. Das Seiende und das Bewusstseiende können also im strengen Sinne nicht als Gattungsbegriffe gebraucht werden, denn ihnen fehlt ein gemeinsamer Unterschied zu anderen coordinirten Gattungsbegriffen, die nicht vorhanden sind. Aus Bequemlichkeit aber, da sie die einzigen so gearteten Begriffe sind, kann man sie wohl so zu nennen fortfahren, besonders da sie ihren subordinirten Begriffen gegenüber die Eigenschaften von Gattungsbegriffen besitzen. Was nun die Eintheilung der Begriffe anbelangt, so beruht dieselbe,

wie schon erwähnt, auf der Lehre von Umfang und Inhalt derselben.

I. Eintheilung der Begriffe. Man theilt die Begriffe nach ihrem Verhältniss zu einander in der Regel in vier Arten ein: äquipollente, subordinirte, conträre und disparate, die freilich zum Theil wieder in Unterarten zerfallen und auch nicht alle Begriffsverhältnisse umfassen. Erläutert wird diese Eintheilung durch Schemata (Kreise) oder direkte Beispiele, aber eine erkenntnisstheoretische Erläuterung fehlt. Wir wollen versuchen, eine solche wenigstens im allgemeinsten Umriss zu geben.

1) Die Aequipollenz. Aequipollente Begriffe sollen solche sein, deren Sphären miteinander identisch sind, ohne dass der Inhalt ganz der nämliche ist[1]). Also die Individuen sollen in denselben Umfang gehören und sollen sich dabei doch nicht auf dieselbe Weise von anderen unterscheiden. Aber gerade das, dass sie sich auf dieselbe Weise von anderen (was ja die anderen auch erst zu anderen macht) unterscheiden, macht die Individuen zu Individuen dieser Klasse, dieses Begriffsumfanges. Wie soll denn ein verschiedener Inhalt, also verschiedene Merkmale denselben Individuen, demselben Umfang angehören? Und dennoch scheint es offenbar äquipollente Begriffe zu geben: denn Sensibilität und Thier, Gott und allmächtig, Begründer der wissenschaftlichen Logik und philosophischer Erzieher Alexander des Grossen sind offenbar solche. Ausgeschlossen für die Erklärung dieser Begriffe sind die blosse Verschiedenheit der Wortbezeichnung und ein causales Verhältniss beider, wenigstens in direkter Weise, denn ein solches lässt sich graphisch überhaupt nicht darstellen. Die Erklärung ist trotzdem ziemlich einfach: Die Aequipollenz kann nur da stattfinden, wo ein Merkmal oder Gruppe von Merkmalen nur einer Klasse von Individuen oder einem einzigen Individuum angehört, so dass, wo dieses Merkmal sich findet, auch die übrigen Merkmale, Unterschiede des

[1]) Ueberweg, Logik p. 140.

Begriffes vorhanden sind. Jeder Begriff muss aber ein solches Merkmal oder eine solche Gruppe von Merkmalen besitzen, die ihn von allen anderen auszeichnen (ebenso kann er auch mehrere solche Merkmale oder Gruppen von Merkmalen aufweisen), weil er ja sonst mit irgend einem anderen zusammenfliessen würde, also seinen selbständigen Charakter als Begriff verlieren müsste. Ein jedes solches Merkmal (oder Merkmalgruppe) ist aber äquipollent, sowohl mit allen Begriffsmerkmalen zusammen, die es selbst mitumfassen, als auch mit einem zweiten diesem Begriff allein zukommenden Merkmal. So ist „Sensibilität" ein solches Denkmal für den Begriff „Thier" oder man muss wenigstens diese Eigenschaft allein dem Thiere zuschreiben, wenn beide Begriffe äquipollent sein sollen. Weil Sensibilität jedem Thiere zukommt und nur dem Thiere, also stets mit den anderen Merkmalen des Thieres verbunden erscheint, ist jedes Individuum, das Sensibilität hat, auch Thier und umgekehrt. Die Inhalte der sich deckenden Sphären, oder die Unterschiede derselben Individuen sind also nicht verschieden, was widersinnig wäre, sondern es wird nur nicht stets der ganze Inhalt angegeben, sondern entweder zwei dieser Klasse von Individuen allein zukommende Merkmale oder das Wort für die ganze Klasse von Individuen und das Wort für einen Klassenunterschied derselben. An Stelle der Klasse kann auch ein einzelnes Individuum treten, das einen Namen hat und eine diesem Individuum allein zukommende Eigenschaft, die es von allen anderen Individuen unterscheidet. Ein Beispiel für äquipollente Merkmale eines Begriffes sind z. B. alle demselben geometrischen Gebilde zugehörenden verschiedenen Eigenschaften, die nur diesem Gebilde zugehören. Natürlich gilt die Aequipollenz nur so lang, als kein Individuum einer anderen Klasse mit diesem äquipollenten Merkmal und doch sonst ganz anderen Eigenschaften entdeckt wird. Wird entdeckt, dass einem Individuum, das sonst alle Eigenschaften der Pflanze hat, Sensibilität zukommt, dann ist der Begriff der Sensibilität nicht mehr äquipollent mit dem Begriff des Thieres, denn die Sphären beider decken sich nicht mehr völlig. Die

Aequipollenz der Begriffe beruht also darauf, dass ein oder mehrere Merkmale für sich oder zusammen das bisher untrügliche Kriterium für die Anwesenheit einer Gruppe von anderen Merkmalen bilden.

2) Die Subordination. Bei diesem Verhältniss fällt der Umfang des einen Begriffes gänzlich in den Umfang des anderen Begriffes. Dieses Verhältniss findet statt bei jeder Anzahl von Individuen oder Dingen, die sich nicht nur gemeinsam von allen anderen, sondern auch gruppenweise untereinander unterscheiden: die Individuen eines Artunterschiedes müssen ja auch natürlich den Gattungsunterschied an sich tragen. Niemals aber ist ein reines Gattungsindividuum für sich gegeben, sondern der Gattungsunterschied kann nur stets hervorgehoben werden an einem, wenn auch nicht vollständig bestimmten, so doch bestimmbaren Dinge, an einem concreten Zusammen von Daten. Jedenfalls ist aber durch das blosse Bekanntsein des Subordinationsverhältnisses der Umfänge zweier Begriffe gar nichts geleistet und erkannt, ohne Kenntniss des Verhältnisses ihrer Inhalte, besonders da die Art der Subordination eine solche Mannigfaltigkeit zulässt, dass sie durch das Umfangsverhältniss auch nicht einmal angedeutet werden kann.

3) Die Contrarietät. Man unterscheidet innerhalb der Contrarietät: conträre, contradictorische und conträr-contradictorische Verhältnisse. Conträre Begriffe sind solche, deren Sphären innerhalb eines sie umschliessenden Gattungsbegriffes auseinanderfallen, wie Vögel und Lurche innerhalb des Gattungsbegriffes Säugethier; wo innerhalb des Gattungsbegriffes nur zwei entgegengesetzte Artbegriffe vorhanden sind, heisst dieser Gegensatz conträr-contradictorisch. Der contradictorische Gegensatz ist eigentlich gar kein Gegensatz zwischen Begriffen, er ist vielmehr das Verhältniss eines Begriffes zu seiner sogenannten reinen Negation. Da aber das reine Nicht-Dieses oder Nicht-Jenes undenkbar ist, so läuft dieser Gegensatz darauf hinaus, dass jedes Datum zu allen anderen im Gegensatz des Unterschiedenseins von ihnen steht, d. h. dass dieses Datum kein anderes Datum ist, was selbstverständlich aber hier ohne

Wichtigkeit ist. Practisch freilich kann dieser Gegensatz oft von Wichtigkeit sein, wenn es sich nur darum handelt, dass etwas nicht der Fall ist, wobei es gleichgiltig bleibt, was eigentlich der Fall ist: wenn es sich z. B. nur darum handelt, dass Jemand etwas nicht gesagt hat, wobei es gleichgiltig bleibt, ob er geschwiegen oder etwas anderes geäussert hat. Das conträr-contradictorische Verhältniss der Begriffe ist aber dem Begriffsverhältniss zufällig, denn ob nun ein Gattungsbegriff zunächst zwei oder hundert coordinirte Artbegriffe in sich einschliesst, ist dem Gegensatzverhältniss rein äusserlich. Als einziger Gegensatz zwischen Begriffen bleibt daher der conträre Gegensatz übrig. Er beruht darauf, dass einem Dinge gewisse Merkmale nur in verschiedenen Zeiten und nie gleichzeitig zukommen können, oder noch allgemeiner ausgedrückt, dass demselben Raumtheil gewisse Merkmale nur zu verschiedenen Zeiten zukommen können. Nur dadurch ist es ja auch möglich, dass die Gattung in Arten zerfällt, wenn es Merkmale giebt, die gleichzeitig ein Individuum von anderen nicht unterscheiden können, so dass diese Merkmale stets an räumlich getrennten Individuen vorkommen müssen. Welche sind nun jene Merkmale? Es sind vor Allem die verschiedenen Arten der Sinnesempfindung. Die verschiedenen Arten der Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcker untereinander können nicht denselben Raumtheil gleichzeitig bestimmen, während Farbe und Ton, Ton und Geruch u. s. w. gleichzeitig Merkmale eines Raumtheiles sein können. Die Tastqualitäten zerfallen erst wieder in Klassen, deren einzelne Arten in solchem Gegensatz stehen. Im Allgemeinen aber kann man sagen, dass die Daten einer Empfindungsart sich vom selben Raumtheil ausschliessen. Dahin gehören noch weiter die verschiedenen Gestalten (die durch qualitative Verschiedenheit bedingt, doch von ihr verschieden sind), die einem Sinne zugehören: die sicht- oder tastbaren Gestalten, die gleichzeitig nicht an demselben Orte vorhanden sein können, obschon hier ein Zirkel unvermeidlich ist, denn der Ort kann doch wieder nur in Bezug auf irgend welche bekannte und daher örtlich unterschiedene Gestalten

bestimmt werden. Aber merkwürdig ist, dass auch die Gestalten verschiedener Sinne unvereinbar für denselben Ort sind: dass derselbe Ort für den Tastsinn nicht Viereck und zugleich für den Gesichtssinn Dreieck sein kann. Dieses ist zurückzuführen auf die Analogie und Gleichzeitigkeit derselben. Sehe ich ein Viereck, so ist, wenn ich von den Augenbewegungen absehe, darin Nichts von Räumlichkeit der Tastempfindung enthalten; taste ich dieses Viereck, d. h. bringe ich meine Hände zur Deckung mit den sichtbaren Gränzen des Vierecks, so dass Tastempfindungen entstehen, so ist darin nichts von Räumlichkeit des Gesichtssinnes gegeben, was also beide verbindet, ist nur ihre Gleichzeitigkeit und die Abhängigkeit ihrer Veränderungen von einander, indem sich zu einem verschiedenen Gesichtsraum auch stets ein verschiedener Tastraum gesellt. Darauf beruht es, dass die getastete Gestalt ebenso im Gegensatz steht zu der ihr nicht entsprechenden sichtbaren Gestalt, wie diese zu anderen sichtbaren Gestalten und umgekehrt.

Zu diesen Gegensätzen gehört endlich auch das Gefühl der Freude und des Schmerzes. Auch dieses kann nicht gleichzeitig sich an denselben Raumtheil heften. Derselbe Mensch (d. h. derselbe Körper eigener oder fremder) kann nicht zu gleicher Zeit über denselben Gegenstand Lust oder Schmerz empfinden. Es giebt zwar ein Mischgefühl, das aber auf einer Vibration dieser beiden Gefühle zu beruhen scheint. Es ist freilich möglich, dass ein Ereigniss in einer Beziehung freudig, in anderer schmerzlich berührt, aber nicht gleichzeitig in ein und derselben Beziehung. In direkter räumlicher Beziehung braucht aber das Gefühl nur zum Körper zu stehen, die Ursache des Gefühles braucht nicht räumlich zu sein, wenn sie auch stets in räumlichen Beziehungen gegeben sein wird. Auf der Unvereinbarkeit dieser Daten als Merkmale desselben Raumtheiles („desselben“ ist wieder ein unvermeidbarer Zirkel, denn seine Identität setzt jene Gegensätze schon voraus) beruht aller Gegensatz, der inhaltlich ist und nicht sogenannte reine Negation. Auch der Gegensatz von Tugend und Laster beruht darauf, dass nicht gleichzeitig zwei entgegengesetzte Bewegungen,

zwei hörbare Worte, zwei Arten von Gefühlen mit demselben Körpertheil verknüpft sein können. Aller Gegensatz setzt sich also aus jenen Grundsätzen zusammen. Nur das an einem Raumtheil gleichzeitig Unvereinbare hat Gegensatz, alles Andere ist blosse Verschiedenheit. Auch dieses Begriffsverhältniss ist also natürlich nicht damit vollständig erklärt und erfasst, dass man zwei kleine Kreise in einen grossen hineinmalt.

4) Disparität. Disparate Begriffe sind jene, die nicht in den Umfang eines höheren Begriffes fallen, wohl aber einen Theil ihres Umfanges gemeinsam haben können. Das heisst nichts anderes, als disparate Begriffe sind jene Begriffe, die gleichzeitig einem Dinge zukommen können und daher nicht geeignet sind, unvereinbare Arten eines höheren Gattungsbegriffes zu bilden oder zu unterscheiden. Dieses Verhältniss findet statt zwischen allen jenen Daten, die verschiedenen Sinnen untereinander angehören, und zwischen jenen Daten und den verschiedenen Gestalten und Gefühlen. Denn alle diese Daten stehen in dem Verhältnisse zu einander, dass sie an dasselbe Ding oder denselben Raumtheil gleichzeitig geknüpft erscheinen können. Für sie ist aber ein Raumschema nicht möglich, weil die Möglichkeit ihrer Vereinigung in einem Raumtheil graphisch nicht darstellbar ist.

Aus dem Vorangehenden erhellt, dass die Umfangtheorie nur die Oberfläche der Sache streift, indem sie ein blosses Schema wiedergiebt, anstatt des Sachverhaltes selbst, auf Grund dessen dieses Schema allein aufgestellt sein kann. Man kann ja auch dieses Schema beibehalten, sobald der Sachverhalt dargestellt ist, um diesen leichter fasslich zu machen, man darf aber niemals das Schema als das Maassgebende ansehen. Dabei muss aber noch hervorgehoben werden, dass in dieser Eintheilung der Begriffsverhältnisse (nicht eigentliche Begriffe) eines vollständig übersehen ist, es ist dieses das causale Verhältniss der Begriffe. Das kommt, wie schon erwähnt, daher, weil dieses Verhältniss auch selbst nur annähernd durch ein Verhältniss der Begriffssphären nicht ausgedrückt werden kann. Das Verhältniss der Begriffe Feuer und Wärme, Donner und

Blitz, Licht und Auge u. s. w. kann in keinem der früheren Begriffsverhältnisse Platz finden und dennoch sind es gerade diese Verhältnisse, welche für Wissenschaft und Leben die höchste Bedeutung haben, weil nach ihnen die Erwartungen und Handlungen für die Zukunft sich richten.

II. Definition der Begriffe. In der Lehre von der Definition herrscht besonders in zwei Punkten einige Verwirrung in Bezug auf den Bereich der Definition und in Bezug auf ihre Bedeutung.

Ist die Definition eine Erklärung der Namenbedeutung, des concreten Datum, oder des Begriffes? Hier muss zuert hervorgehoben werden, dass es eine Definition eines Concretum nicht geben kann; das Concretum ist ja eben das eigenthümliche Zusammen der unterschiedenen Daten, wobei vom Unterschiedensein abstrahirt wird. Es ist also in dieser Bedeutung selbst ein Abstractum, das aber keinen Gegensatz sich gegenüber hat, weil alles in diesem Zusammen gegeben ist und jeder angebbare Unterschied nicht dieses Zusammen, sondern seine begriffliche Bestimmtheit trifft. Das Concretum kann aber auch noch aufgefasst werden als das stets weiter Unterscheidbare, natürlich unter Hinzutritt bestimmter Bedingungen, die eben jene weiteren Unterschiede veranlassen. War nun früher das Concretum nicht definirbar, weil kein Unterschied es als Concretum traf, so ist es in diesem Sinne nicht definirbar, weil kein Unterschied es erschöpfend zu bestimmen vermag. Dinge als Concreta können daher nie definirt werden. Es bleibt also noch zu bestimmen übrig, inwiefern Namen und Begriffe definirt werden können.

Jede Definition soll nach der alten Regel der formalen Logik per genus et differentiam erfolgen. Dabei soll aber der Begriff das Wesen des Dinges bestimmen, er soll alle wesentlichen Merkmale der Objecte des Begriffes angeben [1]). Hier muss man aber doch vorerst fragen, worin das Wesen eines Dinges besteht? Schon Locke hat zwischen dem Wortwesen

---

[1]) Siehe Ueberweg, Logik p. 165, 560.

und dem eigentlichen (metaphysischen) Wesen der Dinge unterschieden und nur das Wortwesen für bekannt erklärt. Dieses Wortwesen beruht aber auf der Angabe der Eigenschaften eines Dinges, die es von anderen Dingen unterscheiden und verzichtet darauf, den metaphysischen Zusammenhang jener Eigenschaften feststellen zu wollen. Gäbe es also in der That ein solches metaphysisches Wesen der Dinge, so müssten wir wenigstens auf die Definition desselben verzichten, weil wir es nicht kennen; dass ein solches metaphysisches Wesen eines Dinges ein Unding ist, hier noch einmal darzulegen, kann ich mir wohl ersparen. Es bleibt also nur das Wortwesen, d. h. die ein Ding von anderen Dingen unterscheidenden Merkmale übrig, diese sind ja das Ding und nichts Anderes. Aber auch hier kann es sich nicht darum handeln, ein Ding von allen möglichen Dingen der Vergangenheit und Zukunft zu unterscheiden, denn d. h. das Ding als Concretum (in anderem Sinne) auffassen und die Unterscheidung des Dinges als Concretum ist nie zu einem Ende zu bringen. Es kann sich daher nur darum handeln, ein Ding in seinem Unterschied zu bekannten anderen Dingen zu bestimmen, so dass es dadurch von den anderen Dingen stets unterschieden werden kann. Aber bekannt sind eben Dinge, die unterschieden sind und soll diese Unterscheidung nicht in's Unendliche gehen, so kann nur eine wechselseitige Unterscheidung gemeint sein. Da es aber zwischen Dingen eine Menge von Unterschieden giebt, deren Bestimmung stets wieder zu neuen Unterschieden führt, so muss diesem steten Unterscheiden wenigstens eine annähernde Grenze gesetzt werden, durch einen Zweck, zu dem unterschieden wird. Dieser mittelbare oder unmittelbare Zweck bildet den höchsten Eintheilungsgrund und nur in Bezug auf ihn kann es ein Wesen und wesentliche Merkmale eines Dinges geben. Die Definition eines Dinges seinem Begriffe nach setzt daher eine Eintheilung von Begriffen voraus und besteht nur darin, dass es diesem Ding eine Stelle unter anderen Dingen anweist nach seinen für jenen obersten Zweck wichtigen

Unterschieden von ihnen [1]). Der Gattungsbegriff ist daher der Zweck der Definition, freilich meistens der unmittelbare, denn der unmittelbar letzte ist immer die Erreichung einer Lust oder Abwehr einer Unlust. Es können sich freilich Unterschiede aufdrängen, die zunächst keinen Zweck haben, es wird sich aber sofort das Bedürfniss herausstellen, sie einem Zweck unterzuordnen. Die differentia ist aber eben der für jenen Zweck wichtige Unterschied eines Dinges von anderen Dingen, die alle in Beziehung zu jenem oberen Zwecke stehen. So kann dasselbe Ding, d. h. dieselbe räumlich-zeitliche Entfaltung von Qualitäten verschieden definirt werden: derselbe Mensch als Mensch der Zoologie, des Staates (Bürger), des Berufes (z. B. General) u. s. w. Da aber das Begriffliche nur am Concreten denkbar ist, wie wieder dieses nur ein Zusammen von Begrifflichem ist, so muss jedes Ding ursprünglich in einer Eintheilung gegeben sein, wenn es etwa auch nur die der farbigen Gestalten wäre. Denn jedes Ding muss in irgend welchen Unterschieden von anderen Dingen gegeben sein und dass aus diesen Unterschieden gerade jene es als dieses Ding charakterisirenden hervorgehoben werden, kann nur auf einer Eintheilung beruhen. Die erste rudimentäre Kenntniss von Dingen muss schon auf einer Eintheilung beruhen, weil ein Ding stets nur durch seine bestimmten Verhältnisse zu anderen Dingen eben dieses Ding ist. Der einfache Unterschied von Daten, die nicht als Daten eines Dinges gedacht sind, bedarf freilich keiner Eintheilung, aber dieses Denken in einfachen Unterschieden ist im ausgebildeten Denken nicht mehr vorhanden, man kann es nur erschliessen. Mithin ist stets schon durch die Unterschiedenheit eines Dinges seine Definition gegeben und es erst definiren wollen, kann nur bedeuten, diesen Unterschied oder diese Unterschiede in Worte kleiden, sowohl zu dem Zwecke, um dieselben dadurch selbst zu behalten und zu schärfen, als auch um Anderen diese Unterschiede mittheilbar zu machen.

Damit fällt auch der vermeintliche Unterschied zwischen

---

[1]) Vergl. St. Mill, Logik I. Bd. 1. B. Cap. VIII, § 4.

Wort und Sachdefinition. Denn die Bedeutung eines Wortes definiren, heisst doch den Unterschied jener Objecte von anderen Objecten angeben, die es bezeichnet und jene Objecte selbst können doch auch nicht anders definirt werden — ein Unterschied zwischen beiden Definitionen ist also eigentlich nicht vorhanden; er könnte höchstens darin gesucht werden, dass man das eine Mal vom Worte ausgeht, um die Bedeutung zu definiren, das andere Mal von der Definition des Objectes, um das richtige Wort zu finden. Dabei kann es geschehen, dass, um ein Wort einem Anderen seiner Bedeutung nach klar zu machen, man weniger Unterschiede anzugeben braucht, weil man die Kenntniss gewisser Unterschiede voraussetzen kann. Das sind aber Spezialfälle, welche die Definition im Allgemeinen nicht treffen können.

Unrichtig ist es aber, wenn man die Definition nur als Definition des Wortes bezeichnet. Diese Ansicht beruht darauf, dass man das Wort mit Begriff identificirt, als ob das Wort nur eine Bezeichnung für viele Dinge wäre und nicht vielmehr für jene Unterschiede, um derenwillen man eben jene Dinge von anderen absondert. Die Erklärung des Wortes ist also, wie schon erwähnt, die Erklärung jener Unterschiede von Dingen und die Definition von Dingen ist dasselbe.

Man könnte meinen, dass, weil es einen obersten Zweck, den der Erreichung von Lust und Abwehr von Unlust giebt, so müsse es auch eine allgemeingiltige Definition geben, aus der alle anderen hervorgehen. Natürlich könnte das nur für jene Lust- und Unlustarten gelten, die von Allen angestrebt resp. geflohen werden. Aber selbst dann müsste es eine oberste Lust- und Unlustgattung geben, von der alle anderen Abarten sind; dieses ist aber nicht der Fall, die Lust hängt von ihrem Inhalte ab und es giebt so viel Gattungen von Lust und Unlust, als es Gattungen von Inhalten giebt; und wenn man dieses in solchem Umfange nicht zugestehen will, so wird man wenigstens zugeben, dass es viele gleichberechtigte oder gleichwerthige Lust- und Unlustarten giebt, die alle an ihrem In-

halte hängen. Dann aber kann es keine obersten Definitionen geben, wenn auch jede ethische, d. h. allgemeingiltige Definition vom Standpunkt der Lust ihre Bedeutung auf alle Wissenschaften mehr oder weniger mittelbar erstrecken wird.

VI. Capitel.

Das Urtheil.

Das Urtheil wird bald mehr als Vereinigung getrennter Begriffe, bald mehr als Trennung (Zerlegung) vereinigter Begriffe gefasst. Es ist bemerkenswerth, dass so entgegengesetzte Ansichten über das Urtheil Platz greifen können und deutet darauf hin, dass das Wesen des Urtheils durchaus noch nicht erfasst ist. Ist die Vereinigung, das Zusammen von Begrifflichen das ursprüngliche und die Trennung nachträglich, oder ist vielmehr die Trennung, Scheidung das ursprüngliche und die Verbindung nachträglich im Urtheil? Ist ein Complex von Daten vorhanden, der erst zerlegt werden muss und ist diese Zerlegung des ursprünglich Zusammengehörenden das Urtheil oder ist eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit vorhanden, die erst vereinigt werden muss, eine Ansicht, die offenbar Kantisch ist? Oder mit noch anderen Worten: ist das Urtheil eine Vereinigung von Begriffen oder eine Zerlegung in Begriffe? Offenbar weder das eine noch das andere, sobald wir das Vorangegangene erwägen. Es findet weder eine Zerlegung eines ursprünglich Gegebenen, Unzerlegten statt, noch eine Verknüpfung eines ursprünglich Geschiedenen; denn was gegeben ist, ist ein unterschiedenes Zusammen oder ein zusammenbefindliches Unterschiedenes. Der Unterschied ist aber Begriff oder wenigstens Grundlage des Begriffes, es ist also stets ein begrifflich unterschiedenes Zusammen oder ein Zu-

sammen von Begrifflichem gegeben. Da aber der Begriff eben der für sich in Rechnung gezogene Unterschied eines Datum von anderen Daten ist, so setzt er andere Daten und deren Unterschiede voraus. Ein Begriff ist daher nie für sich, sondern stets in Beziehung auf andere Begriffe, auf ein Zusammen von Begrifflichem gegeben. Diese Beziehung eines Begriffes auf ein Zusammen von Begrifflichem ist das Urtheil. Daher ist auch nicht das Urtheil vor dem Begriff, noch der Begriff vor dem Urtheil vorhanden, sondern Begriff und Urtheil setzen sich gegenseitig voraus: der Begriff besteht aus Urtheilen und das Urtheil aus Begriffen[1]). Das Urtheil, „die Rose ist roth", kann nicht gefällt werden ohne den Begriff der Rose (ihre Kennzeichen unter anderen Blumen und Dingen) schon zu besitzen und umgekehrt, man kann den Begriff der Rose nicht besitzen, ohne Kenntniss ihres Verhältnisses zum Begriff „roth". Mit der Rose ist ihre Farbe gegeben und die Aussage der Farbe von der Rose fügt nichts hinzu, was nicht schon ursprünglich gegeben und unterschieden wäre. Die Zerlegung der Rose in ihre Bestandtheile, worunter auch ihr Roth- oder Gefärbt-sein gehört, ist ursprünglich und daher auch nicht Zerlegung, sondern Zerlegtheit. Dass man von einer erst nachträglichen Unterscheidung spricht, kommt daher, dass nicht alle Merkmale der Rose auf einmal gegeben sind, die Rose ist Process wie alles Andere und unter bestimmten Bedingungen treten bestimmte Unterschiede auf, die aber nicht vorhanden sein können, ohne unterschieden zu sein; ihr Auftreten heisst nichts Anderes als ihr Unterschiedensein, sie treten nicht erst auf und werden dann unterschieden, sondern Auftreten und Unterschiedensein ist identisch. Soweit daher der Begriff der Rose in der Erfahrung (im Bewusstsein) gegeben war, insoweit müssen ihre Unterschiede von anderen Dingen

[1]) Damit stimmt auch Schuppe (l. c. p. 118 ff.) überein, nur kann er sich nicht von dem Gedanken eines erst zu zerlegenden ursprünglich Gegebenen losmachen, obschon ein solches weder eine Fiction, noch nothwendig zu erschliessen ist, sondern stets zur Transcendenz führen muss.

und die Unterschiede ihrer eigenen Merkmale untereinander bekannt sein. Das sind aber ebensoviel Urtheile über die Rose. Die Rose ist das Subject, denn sie ist das Ganze von Unterschieden, von dem ein oder mehrere Unterschiede als zum Ganzen gehörend, ausgesagt werden. Sprachlich kann man freilich auch das Prädicat zum Subject machen und sagen: die Röthe kommt der Rose zu, aber eben durch diesen oder ähnliche Ausdrücke (wie zugehören, Eigenschaft sein) deutet man an, dass die Rose Gegenstand der Aussage ist und nicht die Röthe, denn man kann nicht sagen: die Rose kommt der Röthe zu; die inhaltliche (nicht sprachliche) Aussage findet also stets vom betreffenden Ganzen statt.

Man könnte nun glauben, Urtheil und Begriff seien eigentlich identisch und höchstens sprachlich verschieden, in dem das Urtheil, das in zwei oder mehrere Worte zerlegt, was der Begriff in ein Wort zusammenfasst. Dennoch ist ein, wenn auch nicht offen zutage liegender, nicht-sprachlicher Unterschied vorhanden. Im Urtheil wird ein Merkmal, ein Unterschied von einem Zusammen von Unterschieden ausgesagt, als zu diesem Zusammen gehörend. Für den Begriff ist das Zusammen, in welchem ein Unterschied vorkömmt, gleichgiltig. Der Begriff kann zwar nur an einem concreten Zusammen vorkommen und dieses Zusammen selbst ist unterschieden und insofern setzt der Begriff das Urtheil voraus, aber es ist dem Begriff gleichgiltig, dass er in diesem Zusammen vorkömmt, er soll in dieser Beziehung gar nicht in Denkrechnung gezogen werden. Der Begriff Säugethiere kann nur an einem Individuum gedacht werden, der Begriff „roth“ ist stets in Verbindung mit anderen Daten gegeben, aber das Individuum, das Zusammen von Daten ist dem Begriff gleichgiltig, während gerade das Urtheil ein Merkmal in Bezug auf ein Zusammen, in dem es vorkömmt, hervorhebt.

Mit der Frage des Verhältnisses von Begriff und Urtheil ist auch die Frage nach mittelbaren und unmittelbaren Urtheilen, nach synthetischen und analytischen Urtheilen gelöst. Das unmittelbare Urtheil soll sich mit objectiver Giltigkeit voll-

ziehen aus der Kenntniss des Subjectes und Prädicates allein, während das mittelbare Urtheil noch anderer Voraussetzungen bedürfe. Diese Eintheilung wäre nur möglich, wenn es überhaupt ein Subject oder Prädicat gäbe, das für sich allein und nicht stets in seinen Beziehungen zu anderen Subjecten und Prädicaten gedacht werden müsste. Wenn ich die Rose als roth bezeichne, so setze ich die anderen Farben voraus, denn gäbe es nur „roth“ und keine andere Farbe, so könnte ich nicht die Röthe als Röthe, sondern höchstens als Farbe (etwa im Gegensatz zur Härte, dem Tone u. s. w.) hervorheben, und gäbe es nur die rothe Farbe und kein anderes Bewusstseinsdatum, dann wäre ein Urtheil und ein Begriff überhaupt unmöglich. Ebenso kann ich die Rose nur im Gegensatz zu anderen Blumen oder Dingen denken, fehlen diese, dann ist sie die Blume κατ' ἐξοχὴν und ist sie das einzige Ding κατ' ἐξοχὴν und man kann von ihr als Rose nichts aussagen. Das unmittelbare Urtheil ist daher eine Fiction, denn Alles ist nur in Beziehung zu Anderem vorhanden und denkbar, von dieser Beziehung absehen, heisst es überhaupt streichen. Daraus folgt, wie wir später sehen werden, dass auch das Urtheil wieder nur in Schlussketten gegeben ist.

Damit ist aber auch die Frage nach dem analytischen und synthetischen Urtheil erledigt. Es giebt nicht ein ursprünglich Gegebenes, für sich Abgeschlossenes, das erst nachträglich unterschieden und zerlegt würde, sondern soweit etwas gegeben ist, ist es zerlegt gegeben, man kann nicht sagen, etwas sei gegeben, wenn man es nicht unterschieden hat. Und in dem Augenblick, wo ein Merkmal, ein neuer Unterschied eintritt, tritt er in Beziehung zu schon Gegebenem und bedarf nicht erst einer Verknüpfung: sonst müsste das Neue eben anfangs unterschieds- und beziehungslos gegeben sein — eine Unmöglichkeit für alles Gegebene. Tritt dieses aber als bestimmt Gegebenes auf, dann tritt es schon verknüpft auf und bedarf nicht erst einer Verknüpfung. So ist alles Gegebene ursprünglich analytisch, unterschieden, es ist synthetisch in räumlichem oder zeitlichem oder räumlich-zeitlichem Zusammen, und in

Aehnlichkeits- und Verschiedenheitsbeziehungen zu Anderem gegeben. Alles ist unterschiedenes Zusammen, das weder erst unterschieden, noch zusammengefügt wird, daher giebt es eigentlich weder analytische, noch synthetische Urtheile. Man könnte höchstens in Hume'schen Sinne (obschon analytisch und synthetisch nicht seine Ausdrücke sind) von analytischen Urtheilen sprechen, wo gleichzeitige Beziehungen der Urtheilsglieder ausgesagt werden; von synthetischen, wo ein Datum eine nicht-gleichzeitige Beziehung zum anderen besitzt und daher erst in der Reproduction mit ihm vereinigt erscheint. Das ist die Vereinigung des Succedirenden in der Reproduction, wie sie auch Kant darstellt; nur ist Alles auch schon in gleichzeitigen Beziehungen gegeben und die Reproduction vereinigt nicht erst das Succedirende, sondern in ihr tritt das Succedirende in gleichzeitigen Beziehungen auf, da ja der Begriff der Succesion selbst nur möglich ist durch die gleichzeitige Reproduction des Gegebenen. Daher ist auch die succedirende Beziehung in einer gleichzeitigen Unterscheidung gegeben, sie ist, kann man sagen, in der Gleichzeitigkeit gegeben.

VII. Capitel.

Die Arten der Urtheile.

In Bezug auf die Arten der Urtheile muss ich natürlich hier, wo es sich vor Allem um Fundamente der Erkenntnisstheorie handelt, mich auf Andeutungen beschränken.

Zunächst ist klar, dass die Arten der Urtheile, Arten der Zusammengehörigkeit von Subject und Prädicat, d. h. eines Ganzen (Zusammen) und des zu ihm gehörenden Theiles sein werden. Diese Zusammengehörigkeit kann den Raum, die Zeit, die Qualität oder Gattung, sie kann den causalen Zu-

sammenhang berücksichtigen. D. h. irgend ein unterschiedenes Datum kann zu einem bestimmten (unterschiedenen) Raum, zu einer bestimmten Zeit, oder zu einer bestimmten Gattung gehören, oder endlich eine Zusammengehörigkeit für die Zukunft, die Causalität betreffen [1]). Die causale Zusammengehörigkeit durchdringt freilich fast alle Zusammengehörigkeit von Bedeutung, mit Ausnahme der uneigentlichen Gattung, als des einfachen vom Dingbegriff unabhängigen Unterschiedes und des einfachen augenblicklichen räumlich-zeitlichen Beisammenseins: also bei allen jenen Zusammengehörigkeiten, die den Dingbegriff aus dem Spiele lassen. So hängen die Beziehungen von „Roth" und „Farbe", vom Dreieck zu seiner weissen Begränzung nicht causal zusammen, so lange ich ihre dinglichen Beziehungen aus dem Spiel lasse. Handelt es sich aber darum, ob diese Farbe dieselbe rothe Farbe ist, die ich gestern gesehen habe, d. h. ob sie mit denselben Dingen verknüpft erscheint, ob das weissbegränzte Dreieck noch dasselbe ist, das ich gestern auf die Tafel gezeichnet, dann handelt es sich um causale Zusammengehörigkeit, darum, dass die bestimmte Causalitätsart der fraglichen Dinge nicht für verschieden erachtet werden muss. Die Zusammengehörigkeit κατ' ἐξοχήν ist daher die Causalität, die freilich eine Unterscheidung von Zusammenbefindlichen, also andere Zusammengehörigkeiten schon voraussetzt, aber ihnen erst eine Bedeutung verleiht: denn eine Unterscheidung ohne Zweck ist bedeutungslos, der Zweck setzt aber einen causalen Zusammenhang zu seiner Verwirklichung voraus.

Die alte formale Logik hat nun eine Eintheilung der Urtheile festgestellt, die sich ebenfalls auf die Art der Zusammengehörigkeit von Subject und Prädicat stützt, dabei aber, wie mir scheint, zu sehr die sprachliche Form berücksichtigt hat. Sie theilt bekanntlich die Urtheile ein in: kategorische, hypothetische, disjunctive, wobei ich die Nebenformen übergehen will. Diese Eintheilung ist im Principe, auch abgesehen von

---

[1]) Vergl. Schuppe, Logik p. 387 ff.

der sprachlichen Form, begründet, nur scheinen mir die Eintheilungsgründe der formalen Logik nicht überall stichhältig. So soll das Wesen des kategorischen Urtheiles in der völligen logischen Bestimmtheit des Verhältnisses von Subject und Prädicat bestehen. Mir scheint gerade das Entgegengesetzte der Fall zu sein. Das kategorische Urtheil, „die Rose ist roth", ist völlig unbestimmt. Es ist darin nur ausgesagt, dass in einem causal bestimmten Zusammen von Qualitäten auch die Qualität „roth" vorkommt, ohne anzugeben, in welchem Zusammenhang die Röthe mit jenem Dinge steht, unter welchen Bedingungen die Rose roth ist, ob sie nur heute, ob immer, ob zu bestimmten Zeiten immer, ob nur zufällig für den Begriff der Rose oder nothwendig. Es ist freilich möglich, die Bedingungen in die kategorische Form des Urtheiles hineinzunehmen, wie z. B.: die Rose ist zu ihrer Blüthezeit roth; aber dann entspricht diesem Urtheile eigentlich die sprachlich-hypothetische Form des Urtheiles, denn die Blüthezeit ist Bedingung des Rothseins. Das kategorische Urtheil also, wo es den causalen Zusammenhang unberücksichtigt lässt, kann nur einfach identificiren und unterscheiden, ohne jede weitere Aussage und ist daher völlig unbestimmt. Wohl kann man aber das kategorische Urtheil als das einfachste und Grundurtheil betrachten, welches eben nur Zusammengehörigkeit von Subject und Prädicat ohne nähere Bestimmung ausspricht. Man hat dem kategorischen Urtheil bedingungslose Nothwendigkeit, absolute Geltung zuschreiben wollen; ein solches Urtheil giebt es aber überhaupt gar nicht; jede Nothwendigkeit, jede Erwartung findet nur statt unter bestimmten Bedingungen, wo diese fehlen, fehlt auch jede Nothwendigkeit: daher ist das kategorische Urtheil das Urtheil blosser Identificirung und Unterscheidung. Dem gegenüber ist das hypothetische, das causale Urtheil, welches ausspricht, unter welchen Bedingungen ein Datum zu anderen gehört. Es berücksichtigt die causale Zusammengehörigkeit, es ist das wissenschaftliche Urtheil, ein Resultat vielfacher Reflexionen gegenüber der einfachen Constatirung des kategorischen; dass aber ein causaler Zusammen-

hang auch im sprachlich kategorischen Satze ausgedrückt werden kann, ist eine sprachliche, keine logische Eigenthümlichkeit.

Das disjunctive Urtheil aber führt zurück auf den conträren Gegensatz. Es wurde auseinandergesetzt, dass dieser Gegensatz darauf beruht, dass Daten desselben Sinnes nicht gleichzeitig denselben Raum bestimmen können. Dennoch ist Raum und Zeit nur durch Sinnesdaten bestimmbar, es kommt also jedem Raum- und Zeittheil seine Erfüllung, überhaupt Bestimmung durch Sinnesqualitäten in concreto zu. Daher ist jeder concrete Raum- und Zeittheil durch das Datum eines Sinnes bestimmt oder gefüllt, aber nur durch eines, nie durch zwei Daten, aber doch sicher durch eines, d. h. wenn nicht durch dieses, so durch dieses, oder dieses: entweder — oder [1]).

Was die Eintheilung der Urtheile in universelle und particuläre betrifft, so beruht dieselbe auf dem Verhältniss der Gattung zur Spezies. Das universelle Urtheil kann gar nichts Anderes als dieses Verhältniss behaupten wollen. Wenn ich sage: alle Arten von Roth sind Farben oder alle Rinder sind Säugethiere, so will ich damit behaupten: dass jedes Zusammen von Daten mit dem Merkmal „Roth" resp. mit den Merkmalen der Rinderspezies auch das Gattungsmerkmal der Farbe, resp. des Säugethieres besitzt. Sonst könnte ein solches Urtheil nur den Sinn haben, dass bisher ein Merkmal mit dem anderen stets verknüpft war, ohne weiter darüber etwas auszusagen; damit wäre aber ein solches Urtheil nicht universell, sondern unbestimmt. Auch das universelle Urtheil kann also nicht auf den Umfang der Begriffe gehen, sondern auf ihren Inhalt. Man kann nicht die Individuen abzählen und sehen, ob alle Individuen mit einem Merkmal auch ein anderes Merkmal besitzen, sondern man kann immer nur sagen, bisher hat jedes Individuum mit diesem Merkmal auch jenes besessen, dass aber dieses immer so sein wird, kann nur auf Grund eines causalen Verhältnisses ausgesagt werden, das nicht vom Individualbegriff, sondern von welchem dieser abhängt. Daher liegt im uni-

[1]) Siehe Schuppe l. c. p. 392 ff.

versellen Urtheil stets eine causale Beziehung von inhaltlichen Unterschieden (Merkmalen), auf Grund deren allein die Universalität beansprucht werden kann.

Es scheint mir daher unrichtig, das Verhältniss von Subject und Prädicat, wie dieses Lotze thut, auf reine Identität zurückzuführen, aber ich kann auch ebensowenig Schuppe beistimmen, wenn er die „unbestimmte Vorstellung" oder den „Allgemeinbegriff" erst durch das Prädicat bestimmt werden lässt[1]). Einen solchen „Allgemeinbegriff" oder eine solche „unbestimmte Vorstellung" giebt es nicht an und für sich, sondern eben nur am concreten Individuum und dieses Individuum wird nicht erst in Subjects- und Prädicatsbegriff zerlegt, sondern hat sie schon ursprünglich, insoferne es dieses Individuum ist. Es ist nicht ein Etwas unzerlegt vor dem Denken, d. h. seinem Gedachtwerden gegeben, und ich kann daher auch nicht zuerst etwa den einen Begriff an diesem Etwas finden, während mir das Uebrige, aber Gegebene noch unbekannt ist und nun erst wieder durch eine zweite spontane Unterscheidung des Denkens hinzugefügt wird. Vielmehr ist Alles ursprünglich unterschieden und das Hinzukommen eines Unterschiedes ist nicht ein Hinzukommen von etwas schon vorher Gegebenem, sondern eine neue Entwicklung dieses Dinges, eine neue Phase desselben, abhängig von der Entwicklung anderer Dinge. Daher glaube ich darin Lotze zustimmen zu können, wenn er zwischen Subject und Prädicat das Verhältniss der Identität constatirt, aber dieses bildet nur die Voraussetzung, nicht das Wesen des Urtheiles. Das Urtheil hebt an einem concreten Zusammen zu einem bestimmten Zweck ein oder mehrere Merkmale hervor, dass diese Merkmale jenem Zusammen angehören, ist vorausgesetzt, der Zweck ist, ein bestimmtes Verhältniss von Merkmalen hervorzuheben, als ein für irgend einen Zweck wichtiges, allein oder vorzugsweise zu berücksichtigendes. Das Urtheil ist eben nie bloss Urtheil, es ist stets in einer Schlusskette gegeben und das, was im Urtheil hervorgehoben wird,

[1]) l. c. p. 370 ff.

findet den Grund seiner Hervorhebung im Zweck dieser Schlusskette.

Das particuläre Urtheil hingegen sagt aus, dass ein Merkmal nicht immer mit anderen verbunden ist. Aber hier kann es dreierlei Arten von particulären Urtheilen geben. Das eine sagt aus, dass das Merkmal A mit dem Merkmalcomplex B nur zeitweilig verbunden ist, setzt aber voraus, dass B stets mit dem Merkmal A verbunden ist, es ist einfach die Umkehrung des universellen. Das andere sagt über das Verhältniss von B zu A nichts aus, es ist unbestimmt particulär. Das dritte endlich sagt aus, dass sowohl A mit B als auch B mit A nur zeitweilig verbunden sind, es ist dieses das particuläre Urtheil κατ' ἐξοχήν. Die formale Logik kann consequenterweise der Umfangstheorie gemäss nur ein particuläres Urtheil aufstellen, das jene Unterschiede ausser Acht lässt, denn sie hat nur zu constatiren, ob die Umfänge zweier Begriffe ganz oder theilweise ineinanderfallen. Das particuläre Urtheil sagt also aus, entweder dass das Verhältniss von Gattung und Art zwischen Prädicat und Subject besteht, beurtheilt es aber vom Standpunkt der Gattung, oder es lässt das Verhältniss beider unbestimmt oder negirt das Gattungsverhältniss der Glieder des Urtheils. Das unbestimmt particuläre ist eigentlich nicht particulär, sondern bloss unbestimmt: denn kann ich von dem Verhältniss des B zu A nichts sagen, dann bleibt es auch unbestimmt, ob diese einigen A die B sind, nicht alle A sind, also ob dieses Urtheil nicht universell ist. Es gäbe somit ein universelles, particuläres in doppeltem Sinn und ein unbestimmtes Urtheil.

Das einzelne Urtheil beruht nur auf dem Umfang, während das begriffliche Verhältniss von Subject und Prädicat dasselbe sein kann, wie bei den pluralen Urtheilen. So ist das Urtheil: Socrates hatte eine Stumpfnase, ein universelles Urtheil, die Merkmale des Socrates, die ihn von anderen Menschen unterscheiden, und die Merkmale einer Stumpfnase waren immer beisammen. Dagegen das Urtheil: Socrates hatte bisweilen eine rothe Nase, particulär ist, denn nicht der ganze Socrates,

sondern nur der Socrates bestimmter Zeiten hatte eine rothe Nase. Denn dass diese Merkmale an einem Individuum allein vorkommen, ändert an ihrem Verhältniss zu einander nichts, die Anzahl der Individuen ist für das Verhältniss der Merkmale gleichgiltig.

Eine weitere Eintheilung der Urtheile betrifft ihre Qualität, danach sind sie affirmative oder negative Urtheile. Hier ist zu beachten, dass jede Affirmation zugleich Negation und jede Negation zugleich Affirmation ist. Indem ich etwas affirmire, muss ich dieses so Bejahte von Anderem unterscheiden, dadurch negire ich das Andere als nicht zum Bejahten gehörig; und indem ich irgend Etwas negire, muss ich an seiner Stelle Etwas bejahen, denn das reine Nichts ist so undenkbar, wie das reine Etwas. Jedes Nichts ist ein Nicht-dieses, sondern Anderes und jedes Etwas ist ein Dieses und nichts Anderes. Es ist freilich, wie schon erwähnt, möglich, dass zu einem bestimmten Zweck nur das in Rechnung gezogen zu werden braucht, dass Etwas nicht ist, ohne zu berücksichtigen, was denn an seiner Stelle ist, dass aber Etwas dort an seine Stelle im Raum und in der Zeit treten muss, wo es negirt wird, ist klar, denn sonst müsste ein absolutes Nichts wahrgenommen, vorgestellt oder überhaupt gedacht werden können. Die genannten Urtheile mögen nun allenfalls rein negative Urtheile genannt werden, obschon auch sie eine Affirmation voraussetzen; im Allgemeinen aber muss man sagen, dass es rein negative oder affirmative Urtheile nicht giebt, sobald man von der Sprache, der rein sprachlichen Form absieht. Denn Affirmation ist immer Betonung eines Datum oder Elementes desselben im Gegensatz zu anderen nicht betonten, und Negation ist eben die Forderung, Etwas nicht zu betonen, nicht hervorzuheben. Dieses soll natürlich nicht eine Erklärung oder Zusammensetzung dieser Begriffe aus anderen Bestandtheilen sein; denn diese Begriffe sind weiter gar nicht mehr analysirbar, sie sind Urdata, Urverhältnisse des Gegebenen, welche erklären zu wollen, sich auf einen unmöglichen Standpunkt stellen heisst. Damit erscheint natürlich auch das

unendliche Urtheil Kant's verworfen. Denn jede Negation ist strenggenommen unendliches Urtheil im Sinne Kant's; sie setzt das, von dem Etwas negirt wird, in den „unbeschränkten Umfang“ des nicht Negirten, oder mit anderen Worten, an die Stelle des Negirten muss etwas Affirmatives aus dem Umkreis des nicht Negirten treten, eine reine Negation ist nur in abstracto zu bestimmtem Zwecke möglich. Wenn ich „Roth“ von Etwas negire, setze ich dieses immer in eine positive Sphäre des Nicht-rothen, denn bloss Nicht-roth kann es nie sein, wenn auch bloss das zu einem bestimmten Zweck von Wichtigkeit zu sein braucht, dass es nicht roth ist. Das unendliche Urtheil fällt also mit dem negativen zusammen [1]).

Die Eintheilung der Urtheile in problematische, assertorische und apodiktische hat es mit den Begriffen der Möglichkeit und Nothwendigkeit, sowie der Wirklichkeit zu thun und ist mit diesen Begriffen, deren Behandlung später erfolgen wird, erledigt. Hier sei nur bemerkt, dass diese Verhältnisse nicht das Urtheil als solches treffen, sondern sein inhaltliches Verhältniss zu einem ganzen System von Urtheilen, denn jedes Urtheil als solches ist wirklich, mag sein Inhalt möglich, nothwendig oder wirklich sein oder nicht.

VIII. Capitel.

Die Schlusslehre.

1) Werth des Syllogismus. Die formale Logik erklärt den Schluss für ein abgeleitetes Urtheil. „Ableiten“ aber heisst nach Ueberweg (Logik p. 224), „auf Grund eines Anderen annehmen, so dass die Annahme der Giltigkeit des Einen (des Abgeleiteten) von der Annahme der Giltigkeit des Anderen

[1]) Vergl. Schuppe l. c. p. 131.

(woraus abgeleitet wird) abhängig ist, d. h. darum und insoferne stattfindet, weil und inwieferne die letztere statt hat". Aber was heisst das „Annehmen"? Ist das Angenommene im Grunde schon enthalten, mit gegeben, dann habe ich gar nicht nothwendig, es anzunehmen, dann ist es da und das ist offenbar noch mehr als eine Annahme. Ist aber das Angenommene im Grunde nicht enthalten, wie soll ich es aus demselben ableiten? Es muss doch als seine Folge einmal mit ihm verknüpft gewesen sein und desswegen erwarte ich in dem Augenblick, wo der Grund gegeben ist, auch die Folge, oder falls Grund und Folge gleichzeitig gegeben sind, so erwarte ich, dass in der Zukunft stets mit dem Grunde etwa A auch die Folge etwa B gegeben sein wird; aber ich kann dieses nicht erwarten, ohne die vorhergehende Erfahrung, dass A mit B zusammenhängt, und dieser Zusammenhang ist weder in A noch in B für sich enthalten, sondern nur in der erfahrungsmässigen Beziehung beider, d. h. auf Grund ihrer causalen Beziehung. Wo diese causale Beziehung nicht gegeben ist, kann diese Annahme gar nicht statt finden, dass B „darum und insofern statt findet, weil und inwiefern „A" statt hat". Steht aber dieses causale Verhältniss fest, nun dann ist die Ableitung überflüssig und sie kann höchstens insofern stattfinden, als ich (um dem Gedächtniss zu Hilfe zu kommen) mir Aufzeichnungen über das Verhältniss von Daten mache, so dass beim Vorkommen eines Datum ich nur nachzuschauen habe, mit welchen anderen Daten und unter welchen Bedingungen es mit ihnen verbunden sein kann. Wir sind also bei der Ansicht Stuart Mill's angelangt, dass der Werth des Syllogismus auf einem vorher erfahrungsmässig festgestellten Verhältniss von Daten beruht und dass man Nichts ableiten kann, was nicht schon im universellen Obersatz enthalten ist. Schliesse ich: „Alle Menschen sind sterblich, Socrates ist ein Mensch, also ist Socrates sterblich", so ist die ganze Sache freilich schon mit dem Obersatze abgemacht, denn zu allen Menschen gehört auch Socrates. Da aber Menschen eben nur jene Individuen sind, die gewisse Merkmale, gewisse Attribute besitzen,

so sagt dieser Obersatz nichts Anderes aus, als dass gewisse Merkmale stets mit anderen Merkmalen verbunden waren, man diese Verbindung also auch für die Zukunft erwarten muss. Denn alle Menschen hat keinen Sinn ohne Bezug auf unterscheidende Attribute, daher bedeutet eigentlich „alle“ auf den Schluss angewendet „stets“: „alle Menschen sind sterblich“ heisst: die Attribute des Menschenthums sind stets mit dem Attribut der Sterblichkeit verbunden. Diese Verbindung muss natürlich constatirt sein und zwar ausnahmslos constatirt sein, und mit dieser Constatirung ist auch Alles geschehen. Eine Interpretation dieses gewonnenen allgemeinen Satzes ist freilich nothwendig[1]), aber sie beschränkt sich einfach darauf, zu constatiren, dass ein bestimmtes Ding jene Merkmale besitze, deren Verknüpfung mit anderen constatirt ist. Auch ist „die Wahrheit des allgemeinen Obersatzes die Bedingung der Wahrheit der Conclusion und darum diese doch von jener abhängig und ohne jene nicht bewiesen“[2]); aber doch nur so, wie mit dem Ganzen der Theil gesetzt ist. Mit dem Ganzen fällt auch der Theil fort, aber der Theil ist in dem Ganzen schon enthalten, er kann nicht als etwas Neues erst aus dem Ganzen abgeleitet, sondern nur hervorgehoben werden. Die Giltigkeit des Schlusssatzes ist also schon in der Giltigkeit des universellen Obersatzes enthalten und diese Giltigkeit des universellen Satzes stammt nicht aus irgend einem Schlussverfahren, sondern macht dieses erst möglich. Woher und auf welche Weise die Giltigkeit oder Nothwendigkeit des Obersatzes erlangt werde, ist vorläufig gleichgiltig, sobald nur zugestanden wird, dass der Schlusssatz im Obersatz schon enthalten ist, denn damit ist eine erst durch den Schluss sich ergebende Nothwendigkeit und Giltigkeit ausgeschlossen. Auch kann dann diese Nothwendigkeit nicht in einem obersten Satze eingeschachtelt sein, denn sonst müsste in diesem Satze die ganze Welt eingeschachtelt, ohne Ableitung in ihm enthalten sein. Wenn freilich der Schlusssatz als etwas Neues aus dem universellen Satz

---

[1]) Vergl. Sigwart, Logik p. 404 ff. — [2]) Ebendas. p. 406.

abgeleitet werden könnte, dann wäre es möglich, aus einem obersten Satze alle übrigen Sätze abzuleiten; steckt aber der Schlusssatz schon im Obersatz und sollte trotzdem die ganze Nothwendigkeit im Obersatze als solchen und nicht in seiner erfahrungsmässigen Begründung liegen, so müsste dieser seine Begründung ebenfalls in einem Obersatze haben, d. h. in ihm enthalten sein und dieser auch und so fort bis zu einem Obersatz, der an sich evident alle möglichen Sätze in sich enthält, einen solchen Satz giebt es nicht. Daher beruht die Nothwendigkeit nicht auf dem Schlussverfahren, sie kann nur durch dasselbe hervorgehoben werden, das hat Stuart Mill nachgewiesen und auch Sigwart gesteht es im Grunde zu.

Dann hört aber auch der Unterschied von mittelbaren und unmittelbaren Schlüssen auf. Denn alle Schlüsse sind unmittelbar, insoferne der Schlusssatz stets schon im Obersatz enthalten ist, und alle Schlüsse sind mittelbar, insoferne der Obersatz seine Giltigkeit der Erfahrung entlehnt. Man kann freilich, wie Schuppe[1]), zwischen Schlüssen unterscheiden, bei denen im Subject das Prädicat des Schlusssatzes schon mitgedacht ist und bei denen es erst durch Erfahrung mit dem Subject verbunden wird; aber dieses ändert nicht nur nichts am Schlussprincip, wie Schuppe selbst zugesteht, sondern macht den Schluss auch äusserlich nur das erste Mal zu einem mittelbaren, alle folgenden Male wird er wieder unmittelbar. Eine andere Unterscheidung wäre die, ob das Prädicat des Schlusssatzes gleichzeitig mit dem Subject gegeben sein oder ihm erst folgen soll. Im ersten Falle ist die Unmittelbarkeit auch äusserlich vorhanden, im zweiten Falle ist zwar die Erwartung des Prädicates unmittelbar gegeben, nicht aber das Prädicat selbst. Mit Socrates' Menschenthum ist die Erwartung seines Sterbens, nicht aber sein Tod gegeben. Da aber eigentlich immer nur diese Erwartung ausgesagt werden kann, nie die noch nicht erfolgte Thatsache, so ist auch hier der Schluss ein unmittelbarer. Als (äusserlich) mittelbarer Schluss würde

---

[1]) Vergl. Schuppe l. c. p. 127.

also höchstens jener übrig bleiben, wo die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat erst erfahren werden muss, aber auch dieser ist es nur im Augenblick des Erfahrens selbst.

2) Urtheil und Schluss. Es ist schon früher darauf hingewiesen worden, dass das Urtheil den Schluss voraussetzt, wie der Begriff das Urtheil, während freilich andererseits der Schluss aus Urtheilen, das Urtheil aus Begriffen besteht. Das Urtheil hebt ein unterschiedenes (also begriffliches) Datum aus einem Zusammen von Daten hervor, indem es zu einem bestimmten Zweck seine Zugehörigkeit zu diesem Zusammen betont. Dadurch ist es aber schon nothwendig in einer Vermittlung, einem Zusammenhang mit anderen Urtheilen und Begriffen gegeben. Denn jenes Zusammen, zu welchem das begriffliche Datum gehört, muss natürlich ebenfalls in Unterschieden von anderen Zusammen gegeben sein, und nur insoferne es eben dieses so unterschiedene Zusammen ist, kann ihm Etwas zugegesprochen werden. Damit ist aber jedes Urtheil nie für sich, sondern stets in Verbindung mit anderen Urtheilen gegeben, also in dem, was in der Regel eine Schlusskette genannt wird. Wenn ich sage: „diese Rose ist roth", so setzt das das Urtheil voraus, dass dieses Ding eine Rose ist, und dieses Urtheil setzt ein mehr oder weniger ausgebildetes System von Begriffen und daher auch von Urtheilen voraus, wodurch eben dieser rothe Fleck als Rose unterschieden ist; ebenso setzt „roth" sein Verhältniss zur Farbenskala voraus. Es ist zwar nicht nöthig, alle diese Urtheile zu fällen, alle diese Begriffe aufzuzählen, dieses ganze System von Urtheilen und Begriffen wird durch ein Wort vertreten und dieses knüpft sich an ein bestimmtes Kriterium, ein hervorragendes Glied in diesem System, an welchem die anderen Glieder zu hängen pflegen. Nichtsdestoweniger müssen doch alle diese Begriffe und Urtheile einmal gedacht worden sein an concreten Wahrnehmungen oder Vorstellungen, ehe das Wort sie vertreten kann. So ist ein Urtheil an und für sich nie vorhanden, nie gegeben, eine reine Abstraction. Da aber ein Zusammen von Daten gar viele Unterschiede in Bezug

auf viele andere Zusammen an sich trägt und ebenso innerhalb seiner gar viele sich von einander unterscheidende Merkmale besitzen kann, so muss immer ein Zweck, eine leitende Vorstellung vorhanden sein, die sowohl das hervorzuhebende Merkmal, als auch das Zusammen, an welchem das Merkmal hervorgehoben werden soll, bestimmt. Dieser Zweck kann mittelbar irgend eine Vorstellung, unmittelbar nur eine Lust sein. Durch diesen Zweck, diese Zweckvorstellung wird auch eigentlich erst der Schluss zum Schluss. Dadurch wird ein Merkmal hervorgehoben als zu einem Zusammen gehörig, das sich durch ein anderes oder andere Merkmale von anderen Zusammen unterscheidet und so betont, dass diese Merkmale sich in diesen unterscheidenden Beziehungen zu anderen Zusammen und Merkmalen befinden. Wenn ich sage, Socrates ist sterblich, weil er ein Mensch ist, so unterscheide ich ein Zusammen von anderen Zusammen, einmal von anderen Wesen: leblosen und Organismen als Menschen und unter den Menschen als Socrates und hebe an diesem Zusammen (Socrates) seine Sterblichkeit hervor, als ihm dem so Unterschiedenen zugehörig. Aber dass ich dieses thue, muss einen Zweck, einen Grund haben, sonst hätte ich irgend welche andere Merkmale und Zusammen von Daten hervorheben können. Dieser Zweck kann sein, eine gegentheilige Behauptung zu widerlegen, oder eine Kenntniss zu vermitteln, oder eine Erwartung für die Zukunft bei sich oder Anderen zu erregen und abzuwägen u. s. w. In allen Fällen ist in jener blossen Unterscheidung nicht der Grund gegeben, weder einen anderen zu widerlegen, noch aufzuklären, noch Etwas zu erwarten, dieses Alles kann jene blosse Unterscheidung nicht, sondern nur jener vergangene Process von Unterscheidungen (die Erfahrung), auf welchem jene Unterscheidung beruht, durch den sie erst möglich geworden ist, und aus jenem vergangenen Process von Unterschieden werden eben jene aus dem Zusammenhang herausgehoben, die für einen bestimmten Zweck wichtig erscheinen. So ist jedes Urtheil auch zugleich ein Schluss, insoferne es in einem Zusammen mit anderen Urtheilen

allein Sinn und Zweck hat. Die sprachliche Form des Schlusses ist dabei irrelevant, wird auch fast nie im Denken, sondern stets nur in formallogischen Lehrbüchern verwendet. Socrates ist ein sterblicher Mensch, sagt nicht weniger oder mehr, als Socrates ist sterblich, weil er ein Mensch ist, oder der vollständige formale Schluss, denn das Beweisende kann nie jene Form, sondern nur die thatsächliche Beziehung von Begriffen (Socrates, sterblich, Mensch) sein und ob diese in einem oder in hundert Sätzen darzulegen sind, hängt von dem Zweck und den Vorkenntnissen dessen ab, für den man sie darlegt. Jedenfalls ist es falsch und muss zu ganz falschen Resultaten führen, Begriff, Urtheil, Schluss von ihren ursprünglichen Beziehungen zu isoliren und dann an den Begriff, Urtheil und Schluss gar nicht mehr darstellenden Resten ihr Wesen demonstriren zu wollen. Die Verknüpfung dieser drei gedanklichen Processe ist eine gegenseitige, unlösbare, will man nicht ihren Charakter zerstören und Worte ohne Sinn gebrauchen.

Noch könnte man vielleicht die Einwendung dagegen machen, dass dann eigentlich gar keine Begründung möglich wäre, weil jede in's Unendliche führen müsste. Doch jene Verknüpfung ist eine gegenseitige, ein Urtheil begründet ebensogut in einer Hinsicht ein anderes, wie es von diesem selbst wieder begründet wird. So bildet die Gesammtheit der Urtheile und Begriffe gleichsam eine Sphäre, in deren Mitte die Begriffe und Urtheile über unseren Leib und die mit ihm verbundenen Gefühle (unser Ich) liegen. So bilden sie ein in sich abgeschlossenes Ganzes, das zwar in sich verdichtet und an der Peripherie erweitert werden kann, aber ohne dadurch den in sich abgeschlossenen Zusammenhang zu verlieren.

IV. Abschnitt.

Die Causalität.

I. Capitel.

Die Beziehung.

Die Beziehung fängt an eine selbständige Rolle in der Philosophie zu spielen seit Locke. Sie ist für Locke eine Vergleichung, die gleichsam über eine Vorstellung hinaus zu einer zweiten geht, um zu sehen, wie die zweite mit der ersten übereinstimmt. Die Seele stellt so ein Ding neben das andere, und lässt den Blick von einem zum anderen schweifen [1]. Diese Fassung des Begriffes Beziehung ist zwar noch eine sehr kindliche, bildet aber nichtsdestoweniger auch jetzt noch die Grundlage philosophischer Ansichten darüber. Auch Hume behielt diese Ansicht bei, dass die Beziehung durch Vergleichung gewonnen werde [2], obschon sich dieses mit seinen übrigen Ansichten nicht vereinigen lässt. Denn Hume wirft das Ding an sich sowohl als Subject wie als Object über Bord. Die Seele ist ja nur ein Haufen Vorstellungen und entbehrt aller transcendenten Wesenheit. Es fehlt also jenes Wesen, das vergleichen soll, das in Beziehung setzen soll, ebensogut wie jene Wesen, die bezogen sein sollen. Die einzelnen Ideen

---

[1]) Locke, Versuch über den menschl. Verst. B. II, Cap. 25, § 1.

[2]) Hume, Treatise of human nature B. I, P. I, Sect. V.

oder Eindrücke können sich doch nicht gegenseitig vergleichen und begucken und selbst dann, wäre keine sie umfassende Beziehung gegeben.

In neuester Zeit hat diese strenge Scheidung von Beziehung und Ding oder Object (obschon Kant, leider nicht überall consequent, darauf hingewiesen hatte, dass die ganze Erfahrungswelt ohne gewisse Beziehungen undenkbar ist) noch weiter um sich gegriffen und es sind mir nur wenige Werke bekannt, die sich nicht bemühen, Beziehung und Ding möglichst auseinander zu halten, als ob ein Ding ohne Beziehungen wahrnehmbar, vorstellbar oder überhaupt nur denkbar wäre.

Am strengsten scheint mir diese Scheidung v. Kirchmann durchgeführt zu haben. Die Beziehung hat nach v. Kirchmann keinen „gegenständlichen Inhalt" und gehört nicht zum „Seienden", wird jedoch nichtsdestoweniger „Vorstellung" genannt. Diese Vorstellungen sind also nicht in der Wahrnehmung enthalten, sie zielen nur darauf ab: „das Seiende innerhalb des Vorstellens in mannigfacher Weise zu sondern, zu ordnen, zu verbinden, zu übersehen . . . .". „Diese Beziehungen gleichen den Fäden einer Spinne, mit welchen sie (die Seele) ihren Fang (den wahrgenommenen Inhalt) von allen Seiten umspinnt und an ihrem Netze (dem Wissen) befestigt [1])." Die Beziehungen gehören daher nur der Seele an, wenn sie auch erst bei Gelegenheit der Wahrnehmungen zur Verwendung kommen. Dieses ist entschieden ein Standpunkt, der, was die Beziehungen anbelangt, wenigstens feste Stellung genommen hat, wenn er auch doch wieder nicht umhin kann, diese Beziehungen unter dem Namen von „seienden Unterlagen" in die objective Welt einzuschmuggeln [2]).

Wir müssen aber, meiner Ansicht nach, doch zuerst darüber klar werden, wie die Dinge ohne Beziehungen be-

---

[1]) J. H. v. Kirchmann. Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke. II. Aufl. p. 31 ff.

[2]) L. c. p. 38.

schaffen sein und was für eine Existenz die Beziehungen vor ihrer Anwendung auf die Dinge führen sollen.

Es muss nun vor Allem darauf hingewiesen werden, dass die Anhänger jener Scheidung von Ding und Beziehung nicht consequent geblieben sind und nicht consequent bleiben konnten, ohne sich selbst ad absurdum zu führen. Sie nahmen nämlich weder die Aufeinanderfolge, noch die Gleichzeitigkeit in die Beziehungen auf und doch hätten sie diess consequenter Weise thun müssen: denn zum Wahrnehmungsinhalt gehört doch nur das Aufeinandergefolgte und Zugleichseiende, nicht aber die Aufeinanderfolge und das Zugleichsein. Besonders da das Zugleichseiende nur zum geringsten Theil unmittelbar gleichzeitig, sondern vielmehr, worauf schon Kant hingewiesen, successiv gegeben ist, mithin als zugleichseiend gleichsam erst erschlossen werden muss. Vor Allem aber bei der Aufeinanderfolge wird die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes klar. Das Eintreten eines Datum kann im Sinne jener Ansicht niemals wahrgenommen werden. Das eintretende Datum verdrängt ein anderes aus der Wahrnehmung, dieses verdrängte ist nicht mehr und die Beziehung des neuen Datum auf das Verdrängte als Verdrängtes ist weder in der neuen Wahrnehmung als solcher, noch in der alten Wahrnehmung als jetzige Erinnerung gegeben, sondern als ein Verhältniss beider, ohne welches Verhältniss von einer Aufeinanderfolge gar keine Rede sein kann. Ohne Beziehung ist also eine Succession oder Coexistenz von Daten weder wahrnehmbar noch vorstellbar, dann ist aber überhaupt Nichts wahrnehmbar oder vorstellbar, denn ein Datum ohne das Verhältniss von Coexistenz oder Succession zu andern ist eine reine Abstraction, thatsächlich aber niemals gegeben. Geradezu komisch wirkt es, wenn man die Beziehung des „Gleich" den Gegenständen abspricht, ihnen dagegen Aehnlichkeit zuweist; als ob ein Gegenstand oder ein Datum für sich ähnlich oder unähnlich sein könnte[1]). Spricht man freilich auch die Aehnlichkeit den Gegenständen ab, dann

---

[1]) l. c. p. 53.

erhebt sich die Frage, wie denn die Gegenstände ohne Beziehung gegeben seien? Weder gleich noch ungleich, weder ähnlich noch unähnlich? Und was veranlasst uns denn, die Kategorie der Identität auf sie anzuwenden, wenn in den Gegenständen kein Anlass dazu gegeben ist? So ist man wohl oder übel genöthigt, die Beziehungen bei der einen Thüre herauszuwerfen und sie heimlich bei der anderen wieder einzuführen.

Ebenso soll die Ursache und Wirkung nur eine subjective Beziehung sein, dagegen die Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge den Gegenständen angehören[1]). Aber die Regelmässigkeit ist überhaupt im Sinne jener Ansicht nicht wahrnehmbar. Ich kann wohl das Fallen des Steines wahrnehmen, seine Bewegung, aber darin ist doch nicht gegeben, dass alle mir bekannten Steine bisher ebenfalls, sobald kein Hinderniss vorhanden war, zur Erde gefallen sind. Dieses „bisher regelmässig Gefallensein“ eines oder vieler Steine gehört doch ebensowenig zum Wahrnehmungsinhalt, wie die Behauptung, dass der Stein von Heute dem Stein von Gestern ähnlich war. In der Bewegung des Steines liegt nur die Bewegung (die freilich ohne Beziehung der Aufeinanderfolge auch keinen Sinn hat), nicht aber eine Regelmässigkeit.

Endlich gehört zu den Beziehungen offenbar auch die Unterschiedenheit oder das Unterschiedensein. Will man aber diese Beziehung aus den Dingen ausscheiden, dann bleibt das durchwegs Ununterschiedene zurück, wobei es nur höchst sonderbar ist, woher man weiss, dass dieses noch gar nicht Unterschiedene doch gegeben ist, bevor es noch überhaupt unterschieden ist. Es ist das wieder ein unnachahmliches philosophisches Kunststück, das auch nur in der Phantasie durchzuführen eine mir gänzlich unbegreifliche Virtuosität erfordert.

Wir haben also gesehen, dass die Welt ohne Denk-

---

[1]) Kirchmann, Erläuterungen zu Hume's Untersuchung in Betr. d. menschl. Verst. p. 178 ff.

beziehung ein reines Abstractum ist, dass sie nicht erst beziehungslos gegeben ist und dann vom Denken erfasst wird, sondern dass vielmehr eine Abstraction von gegebenen Beziehungen stattfinden muss, um zu erkennen, was reiner Inhalt ist. Dieser Inhalt aber ist beziehungslos niemals vorhanden. Man kann zwar hier wieder einwenden, dass die Welt zwar, so weit sie uns bekannt ist, natürlich in Erkenntnissbeziehungen gegeben sein müsse, dass sie aber, ehe sie erkannt wird, beziehungslos gegeben sein kann. Ich will diesem Einwand gegenüber nicht auf die alten Widerlegungen der Transcendenz zurückgehen und nur darauf hinweisen, dass, mag die Welt, wie wir sie nicht kennen, beschaffen sein, wie sie wolle, wir doch nur urtheilen können über das, was wir kennen, was wir wissen, alles Andere heisst leeres Stroh dreschen. Aber selbst vorausgesetzt, es gäbe eine beziehungslose Welt, die erst in Denkbeziehungen gefasst würde, was sind denn jene Denkbeziehungen selbst, bevor sie zur Erfassung der Welt gelangen? Latente Beziehungen oder Thätigkeiten eines transcendenten Wesens, eines transcendenten Ich? Ziehen wir doch auch hier das, was wir nur zu wissen vorgeben, von dem ab, was Ich genannt wird, lösen wir die Worte in Anschauungen und Begriffe auf, was bleibt dann? Ein irgend wie anschauliches oder irgend wie fühlbares Ich ist niemals gegeben; was vorhanden ist, ist eben die in Denkbeziehungen und Gefühlsbestimmung gegebene Welt selbst. Es ist nun freilich möglich, vom Inhalt zu abstrahiren, ihn nicht in Rechnung zu ziehen und dann bleibt eben die Denkbeziehung und das Gefühlsverhältniss übrig, in welchen jeweilig die Welt erscheint und diese Abstraction ist das, was man Ich, in unklarer Weise auch Bewusstsein nennt. Aber diese Beziehungen, an sich losgetrennt vom Weltinhalt, sind nie vorhanden, noch ein Wesen, das sie hätte, bevor es sie ausübte, gleichsam wie eingezogene Fangarme, die es nach der beziehungslosen Welt auswirft. Aehnlichkeit, Folge, Verbindung und Trennung in Raum und Zeit, Gleichheit, Verschiedenheit u. s. w. sind nur leere Worte ohne Inhalt, haben dann nur

Sinn in abstracto; denn so wie der Inhalt nur in Beziehung, so ist auch die Beziehung nur am Inhalt gegeben.

Dass man Inhalt und Beziehung in concreto zu scheiden versuchte, daran ist nur die Verdinglichung Schuld, welche das Bewusstsein stets erfahren hat und noch erfährt. Selbst jene, die das Bewusstsein nicht als Eigenschaft eines transcendenten Wesens auffassen, können sich nicht enthalten, ihm eine Wirkung, eine Thätigkeit, ein Erfassen des Inhaltes, einen Werth an sich zuzuschreiben, der doch nur den freilich bewussten Inhalten, nicht aber ihrem Bewusstsein zukommt, das an und für sich vom Bewusstsein anderer Inhalte ununterscheidbar ist. Das Bewusstsein als Urdatum lässt sich freilich weder beschreiben, noch aus etwas ableiten, das nicht selbst Bewusstsein wäre, aber es lässt sich abgrenzen gegenüber dem, was es nicht ist und das ist das Einzige, was in Bezug auf das Bewusstsein geleistet werden kann. Das Bewusstsein ist nicht der Inhalt im weitesten Sinne, also auch nicht die bestimmte inhaltliche Beziehung. Was dann übrig bleibt ist, wie schon erwähnt, die Reproductions- und Gefühlsbeziehung überhaupt aller Data auf einander, die nicht etwas Unabhängiges ausserhalb der Daten ist, sondern ihnen selbst angehört. Die Data treten nicht erst in eine einheitliche Wechselbeziehung, sondern sind ursprünglich in ihr gegeben und diese einheitliche Wechselbeziehung ist eben das gar nicht weiter annalysirbare Datum des Bewusstseins. Jedes Datum tritt in diese Wechselbeziehung ein und besteht gar nicht ausserhalb derselben.

Von dem geschilderten Standpunkt aus ist also Denken und Welt in concreto nicht trennbar. Das Denken ist nur ein Denken der Welt und die Welt ist nur in Denkbeziehungen gegeben, ohne welche sie reines Abstractum ist. Falsch ist es aber, die Welt nur eine Vorstellung des Ich, der Seele, des Geistes u. s. w. zu nennen, denn alle jene Worte bezeichnen nur bestimmte Beziehungen innerhalb des Weltinhaltes und man kann daher mit demselben Rechte sagen, das Ich, die Seele, der Geist sind nur Verhältnisse innerhalb der Welt; sie

sind ebensogut in der Welt, wie die Welt in ihnen, denn keines ist das Prius des Anderen.

Gehen wir nun zu den einzelnen Beziehungen über, so ist es von vornherein klar, dass ihnen nur eine Bedeutung durch ihren Inhalt zukommen kann, dass also über die Beziehungen an und für sich wenig zu sagen sein wird.

Hume unterscheidet sieben Arten von Beziehungen (relations) nämlich: Aehnlichkeit (resemblance), Identität (identity), Beziehungen der Zeit und des Ortes (relations of time and place), Verhältniss von Maass und Zahl (proportion in quantity or number), Grad der Qualität (Intensität: degrees in any quality), Gegensatz (contrariety), Causalität (causation). Aus diesen werden wohl manche auszuscheiden sein, die sich gegenseitig decken. So ist die Aehnlichkeit eine theilweise Identität und setzt sowohl diese als den Gegensatz voraus. Vollständige Identität zweier Daten ist ja ohnehin unmöglich, sonst kann man nicht von zweien, sondern nur von einem sprechen. Ebenso setzt der Gegensatz einen Gattungsbegriff, der gemeinsam ist, also eine Identität voraus, soll er nicht das blosse Unterschiedensein bedeuten, das nur in abstracto gegeben ist. So laufen jene drei Beziehungen auf eine hinaus: das Unterschiedensein; in diesem ist sowohl die Aehnlichkeit als theilweises Nichtunterschiedensein, wie der Gegensatz als theilweises Unterschiedensein enthalten, beide setzen einander voraus Reine Identität aber und blosses Unterschiedensein ohne jede gemeinschaftliche Beziehung kommen ausser in abstracto nicht vor. „Die Beziehungen der Zeit und des Ortes“ aber und „das Verhältniss in Maass und Zahl“ sind beide, Ort und Zeitverhältnisse, wenn auch verschiedener Art, können also in eine Klasse von Beziehungen zusammengezogen werden. Die Causalität aber ist auch bei Hume eigentlich keine selbständige Beziehung, sondern aus regelmässiger Folge und der daraus entstandenen regelmässigen Erwartung zusammengesetzt. Sie ist auch in ihrer ausgebildeten Form als allgemeine Causalität keine einfache Beziehung und daher nicht unter dieselben zu

rechnen. Dagegen hat Hume eine Beziehung gestrichen, die offenbar eine solche ist, weil sie immer nur einem Datum in Beziehung auf andere zukommt, die Nothwendigkeit. So bleiben folgende Beziehungen, die wohl alle obersten Klassen derselben enthalten werden: Unterscheidung, Beziehung in Raum und Zeit, Intensität, Nothwendigkeit.

In diesem Abschnitt haben wir es zunächst mit der Nothwendigkeit zu thun, weil sie allein das Wesen des Causalverhältnisses ausmacht.

II. Capitel.

Die Nothwendigkeit und Möglichkeit.

Seit Hume ist die Nothwendigkeit selbst ein Problem geworden, während vor Hume sie einfach als Thatsache behandelt wurde. Sie wurde ein Problem in doppelter Beziehung: woher sie stamme und wie sie Geltung für Gegenstände besitzen könne. Dass die Nothwendigkeit dem Subject angehöre, ist seit Hume fast allgemeine Annahme geworden und daher stellte sich auch sofort die Frage ein, wie eine Beziehung des Subjectes Geltung besitzen könne für das Object. Kant löste diese Frage dadurch, dass er das Object für subjectiv erklärte; dieses subjective Object konnte dann ganz gut im Lichte subjectiver Beziehung erscheinen und es war nur noch nachzuweisen nöthig, dass dieses subjective Object gar nicht seinen Objectcharakter erlangen konnte, ohne jene nothwendige Verknüpfung desselben zu einer subjectiven Einheit. Dass das Object ohne diese Verknüpfung unmöglich ist, war gewiss nachzuweisen und ist auch zum Theil von Kant nachgewiesen worden. Aber dieser Nachweis konnte nur geführt werden durch Hinweis auf die Objecte selbst, durch Analyse derselben. Die nothwendige Verknüpfung konnte also nur empirisch con-

statirt, nicht aus irgend welchem Principe abgeleitet werden. Daher durfte man auch nicht fragen, wie so kommt das Object zur nothwendigen Verknüpfung des Mannigfaltigen, ohne ein Mannigfaltiges anzunehmen, das nicht in dieser Verknüpfung gegeben war, also eine Verknüpfung gar nicht nöthig hatte; denn eben dadurch, dass dieses Mannigfaltige nur in dieser Verknüpfung denkbar war, wurde diese Verknüpfung nothwendig. Diese Nothwendigkeit konnte aber nur festgestellt, niemals aus irgend einem höheren Princip deducirt werden. Eine Verknüpfung ist nothwendig, kann ja nur bedeuten: ohne diese Verknüpfung sei das Verknüpfte undenkbar. Kant wollte daher stets das von vornherein schon Verknüpfte erst binden, während Hume das Verknüpfte lösen wollte und gerade in dieser Loslösung der Beziehung vom Bezogenen sein Verdienst suchte. Trotzdem war für ihn das Object doch auch subjectiv, er hätte sich also doch fragen sollen, was für eine Rolle das Object ohne die Beziehung und die Beziehung ohne Object spielt? Die Nothwendigkeit entsteht nach ihm durch Beobachtung ähnlicher Fälle, wodurch die Seele bestimmt wird, von einem Object zu seinem gewöhnlichen Begleiter überzugehen [1]). Aber ist denn dieses Object jemals ausserhalb aller nothwendigen Verknüpfung gegeben, ist denn zu beobachten möglich, wie diese nothwendige Verknüpfung entsteht, sich entwickelt aus etwas nicht in ihr Gegebenen? Die Hume'sche Ableitung ist vielmehr eine Fiction, denn etwas in gar keiner nothwendigen Verknüpfung Gedachtes besteht nicht, und hätte daher erst nachgewiesen werden müssen. Und die Beobachtung soll wirken auf den Geist (mind); aber dieser Geist ist ja nur ein Haufen Ideen, die Beobachtung soll wirken, heisst also, sie soll zu den alten Ideen eine neue hervorbringen, aber wie soll das geschehen, wenn weder im Beobachteten (den Objecten) noch im Beobachtenden (den Ideen) eine derartige Nothwendigkeit gegeben ist? Wo kommt dieselbe plötzlich her? Die Beobachtung kann das nicht beobachten, was nicht

[1]) Hume, Treatise of hum. nat. B. I, P. III, Sect. XIV.

vorhanden ist. Es muss also von vornherein eine nothwendige Verknüpfung zwischen der Beobachtung ähnlicher Fälle und der nothwendigen Verknüpfung selbst bestehen, aber dann ist eben das wieder vorausgesetzt, was erklärt werden sollte, die nothwendige Verknüpfung selbst. Die Beobachtung „erzeugt“ (produces) nach Hume jene nothwendige Verknüpfung, als ob in dem „Erzeugen“ nicht jene Nothwendigkeit der Verknüpfung schon darin sässe.

So ist die Nothwendigkeit nicht ableitbar, sie ist stets schon vorhanden. Alles Gegebene erscheint in nothwendigen Beziehungen gedacht, erscheint im Augenblick nicht anders denkbar, als so wie es ist und erwartet wird und erst neue Vorstellungen können jene nothwendige Verknüpfung umstürzen, jedoch nur, indem sie eine neue an ihre Stelle setzen. Dieses ist die stets verhandene, ursprüngliche Nothwendigkeit, in der Alles gegeben ist. Natürlich ist sie so mannigfaltig, als es mannigfaltige Beziehungen giebt und es wäre vergebens, eine Liste von Nothwendigkeitsarten feststellen zu wollen. Denn nicht die Nothwendigkeit hat Arten, diese Beziehung bleibt sich immer gleich, sondern der Inhalt, der in dieser Beziehung erscheint. Natürlich wird darunter nicht jene fictive Nothwendigkeit verstanden, die absolute Geltung haben soll, unter allen Umständen, sondern jene relative, die an Bedingungen hängt. Nothwendigkeit kann einem Datum nur in Beziehung auf andere zukommen; ein Datum oder einen Complex von Daten an und für sich nothwendig zu nennen, hat keinen Sinn. Ein „nothwendiges Roth“ und ein „nothwendiges Pferd“ an und für sich giebt es nicht. Daher ist die Nothwendigkeit eine Erwartung, die sich an Bedingungen knüpft. Man kann nicht erwarten, was man nicht in irgend welcher Beziehung als nothwendig mit einem Gegebenen verknüpft hält. Und man kann nicht von einer Nothwendigkeit sprechen, ohne damit eine Erwartung auszudrücken. Wenn ich sage, die drei Seiten dieses Dreiecks schliessen nothwendig drei Winkel ein, die zwei Rechte betragen, so hat das „Nothwendig“ nur Sinn, wenn ich damit die Erwartung ausspreche, dass alle Dreiecke,

d. h. Figuren bestimmter Beschaffenheit diese Eigenschaft zeigen werden. Käme diese Eigenschaft nur diesem Dreieck zu, dann wäre sie nicht nothwendig. Man könnte zwar sagen, diese Eigenschaft kann auch diesem Dreieck allein nothwendig zukommen, aber dann kann es wieder nur den Sinn haben, dass, so oft mir dieses Dreieck gegeben ist, es diese Eigenschaft besitzt, spricht also wieder eine Erwartung aus. Nothwendigkeit ist daher Erwartung, die sich an Bedingungen knüpft. Freilich versteht man in der Regel unter Nothwendigkeit die unfehlbar eintreffende Erwartung, aber das Eintreffen selbst ist ja noch nicht gegeben und auch nicht gemeint, sondern nur die Erwartung des unfehlbaren Eintreffens eines Datum. Ich kann freilich auch erwarten, dass etwas nicht eintrifft, dann ist das Nichteintreffen eines Datum für mich nothwendig. Sobald aber das Eintreffen für unsicher gehalten wird, hört auch die Erwartung auf. Erwartung und Nothwendigkeit ist daher identisch und die zwei Worte für Dasselbe kommen nur daher, dass man einmal die Verknüpfung als Nothwendigkeit in das Object verlegte und das andere Mal als Erwartung in das Subject. Aber die Nothwendigkeit des Objects ist nur die Erwartung des Subjects und die Erwartung des Subjects macht die ganze Nothwendigkeit des Objects aus. Die Nothwendigkeit des Objects kann gar keine andere Bedeutung als die seiner Erwartung unter bestimmten Bedingungen haben, denn das sichere, gewisse Eintreffen selbst ist ja nicht vorhanden, kann doch in keiner Weise wahrgenommen, sondern nur erwartet werden. Die blosse reine Thatsache kann aber nie für nothwendig erklärt werden, ohne dass diese Erklärung jedes Sinnes baar ist. Sie kann nur nothwendig sein in dem Sinne, dass ich sie unter bestimmten Bedingungen wieder erwarte.

Ist nun die Nothwendigkeit Erwartung, was ist die Möglichkeit? Wir müssen hier zwischen zwei Möglichkeiten unterscheiden. Die eine, ich möchte sie die reine Möglichkeit nennen, beruht darauf, dass erfahrungsgemäss nichts hindert, irgend eine Thatsache oder einen Complex von Daten mit

anderen Daten verbunden zu erwarten. ohne desswegen aber auch einen Grund für positive Erwartung dieser Verknüpfung angeben zu können. Ob also das betreffende Datum erwartet werden soll oder nicht, bleibt unbestimmt, nur ist seine Erwartung durch die Umstände nicht verboten. Die zweite Art der Möglichkeit ist bedingte Erwartung. Eine Thatsache ist unter bestimmten Bedingungen mit Nothwendigkeit gegeben, aber diese Bedingungen selbst tragen nur jene erste Möglichkeit an sich, sie sind unbestimmbar; dann ist die Erwartung jener Thatsache auch möglich, d. h. freilich unter bestimmten Bedingungen nothwendig. Daher ist jene erste Möglichkeit die Grundlage aller Möglichkeit und die zweite beruht auf ihr, die zweite Nothwendigkeit ist eine vermittelte Nothwendigkeit[1]). Daher giebt es, ebenso wie bei der Nothwendigkeit, niemals eine beziehungslose Möglichkeit, eine Möglichkeit überhaupt oder an sich. Keine Thatsache ist an sich möglich, sondern immer nur in Bezug auf andere. Die Bedingungen müssen bei der Möglichkeit stets angegeben sein, auf Grund welcher die Möglichkeit oder wenigstens Nichtunmöglichkeit behauptet wird.

Da nun Nothwendigkeit und Möglichkeit dem Inhalt der Wahrnehmungsthatsachen nichts hinzufügt und nichts von ihnen hinwegnimmt, so war man natürlich geneigt, dieselben dem Subjecte zuzuschreiben, was man ja auch füglich thun kann, sobald man dabei erkennt, dass diese Trennung von Subject und Object eine Trennung in Abstracto und dass auch diese Trennung nicht vollständig durchführbar ist, denn viele Beziehungen lassen sich von der Wahrnehmungswelt als solcher gar nicht trennen, wie z. B. die Aufeinanderfolge und Aehnlichkeit. In Bezug darauf aber, was dem Object und was dem Subject zugeschrieben werden soll, ist stets der Leib maassgebend. Alle Beziehungen, die ausserhalb des Leibes gegeben erscheinen, gehören dem Objecte an, wesswegen Hume die Folge und Aehnlichkeit als objective Bestandtheile der Causalität betrachtet. Dass er freilich auch die Häufigkeit von Daten zum

[1]) Vergl. Schuppe l. c. p. 207 ff.

objectiven Sein rechnet, lässt sich nicht rechtfertigen, denn diese Häufigkeit, ebenso wie die Nothwendigkeit, gehört nicht dem ausserhalb des Leibes Wahrgenommenen an, sondern der Erinnerung und Reproduction, also der Vorstellungswelt. Und so bildet nicht einmal der Leib eine hinreichend feste Grenze zwischen Innen und Aussen, Subject und Object, denn die Reproduction muss stets die Wahrnehmung ergänzen, ohne dieselbe reducirt sich die Wahrnehmungswelt fast auf Null.

Es bleibt uns jetzt nur noch eine Art Deduction der nothwendigen Verknüpfung übrig, doch nicht im Sinne Kant's a priori, sondern unter stetem Hinweis und unter steter Analyse der Thatsachen, also in einer Weise, die Kant eine empirische Analyse nennen würde. Auch kann damit nicht beabsichtigt sein, die Nothwendigkeit der nothwendigen Verknüpfung beweisen zu wollen, sondern nur die nothwendige Verknüpfung selbst zu constatiren. Noch möchte ich einem Einwande gegen obige Ansicht von der Nothwendigkeit begegnen. Man wird ohne Zweifel einwenden, dass es eine nothwendige und nicht nothwendige Erwartung giebt, dass also Erwartung und Nothwendigkeit nicht dasselbe seien. Aber die nothwendige Erwartung ist die Erwartung, die sich an vorhandene oder erwartete Bedingungen knüpft, also die Nothwendigkeit oder Erwartung κατ' ἐξοχὴν. Die nicht nothwendige Erwartung ist aber eben die Möglichkeit, jene Erwartung, die an bestimmte aber unberechenbare Bedingungen geknüpft ist. Mithin ist die thatsächliche Erwartung die sogenannte nothwendige Erwartung, die bedingte Erwartung, die sogenannte nicht nothwendige, d. h. die Möglichkeit. Uebrigens ist Möglichkeit und Nothwendigkeit niemals so streng geschieden, als man glaubt, derselbe Fall erscheint nothwendig, sobald man von der Unsicherheit der Bedingungen abstrahirt und erscheint möglich, sobald man auf diese reflectirt. Und Nothwendigkeit kann immer nur stattfinden unter jener Abstraction von der Unsicherheit der Bedingungen, denn das Eingetroffensein ist Thatsache, nicht Nothwendigkeit und die volle Erwartung des Eintreffens oder Wiedereintreffens eines Datum ist eben von

den Bedingungen abhängig und diese sind nie vollständig berechenbar, d. h. werden selbst mit Recht nie unfehlbar erwartet. Daher ist auch stets nur Wahrscheinlichkeit, niemals Nothwendigkeit bei practischer Einsicht in die Sache vorhanden. Nur wenn theoretische Zwecke oder menschliche Leidenschaft, oder Gewohnheit von der blossen Möglichkeit der Bedingungen absehen lässt, stellt sich die volle Erwartung, die volle Nothwendigkeit ein.

III. Capitel.

Das Ding und die Causalität.

Die meisten Erörterungen über Causalität gehen von den fertigen Dingen aus und suchen nach einem Bande, das ihre Eigenschaften untereinander, als auch wieder mit anderen Dingen, die natürlich ebenfalls als fertige Ganze betrachtet werden, verknüpft. Aber die fertigen Dinge treten nicht in causale Beziehungen, noch haben die Eigenschaften eines Dinges untereinander einen unmittelbaren causalen Zusammenhang. Vor allem ist das Ding überhaupt nicht mit einem Mal gegeben, sondern eine Entwicklung von Qualitäten innerhalb räumlich-zeitlicher, zwar dehnbarer, aber doch mehr oder weniger scharf umschriebener Grenzen. Und diese Qualitäten eines Dinges sind in ihrer Entwicklung und ihrer ganzen Erscheinung bestimmt durch die Qualitäten anderer Dinge[1]). Die Wärme eines Dinges ist entweder die Empfindung, die bei der Berührung desselben mit meinem Körper stattfindet, oder irgend eine Veränderung, die bestimmte Beziehungen desselben zu anderen Dingen in denselben hervorrufen: so z. B. dass, wenn

---

[1]) Siehe meine Abhandlung in d. Vierteljahrschr. f. w. Phil. 1883, IV.

dieses Ding in Schnee gesetzt wird, dieser rund um dasselbe schmilzt, oder das Papier, mit demselben in Berührung gebracht, verkohlt. Natürlich ist jene Veränderung, die der Schnee oder das Papier erleidet, wieder eine Eigenschaft derselben und abhängig von ihren Beziehungen zu anderen, nämlich warmen Dingen. So ist die causale Beziehung und Bestimmung der Dinge stets eine wechselseitige, die Eigenschaften des einen Dinges bedingen zugleich Eigenschaften anderer resp. sind Eigenschaften anderer Dinge. Dies gilt z. B. selbst von den Farben. Die Farbe eines Dinges ist nur unter bestimmten Beziehungen des etwa sonst durch Tastgefühle bestimmten Dinges zu meinen Augen gegeben, und dieses Gegebensein der Farbe unter diesen bestimmten Bedingungen ist zugleich das, was man die Eigenschaft der Augen zu sehen nennt. Ebenso ist natürlich die Lage, Grösse, Entfernung eines Dinges von der Lage, Grösse, Entfernung anderer Dinge abhängig, nur in Bezug auf sie denkbar und bestimmbar. So ist ein Ding, wie schon oben auseinandergesetzt wurde, nur denkbar in Beziehungen auf andere Dinge, geht in diesen Beziehungen auf und bestimmt die Eigenschaften anderer Dinge, während es andererseits von ihnen selbst bestimmt erscheint.

Die einfachen Qualitäten eines Dinges aber untereinander haben oft keinen unmittelbaren Zusammenhang. Denn wenn man entgegengesetzte Eigenschaften (also Eigenschaften einer Art, wie die verschiedenen Farben, Härtegrade u. s. w.), die gleichzeitig einem Dinge zukommen sollen, ausschliesst, so ist keine Eigenschaft a priori mit anderen unverträglich, und es könnte ganz gut vorkommen, dass ein Körper alle Eigenschaften des Goldes hätte, aber anstatt gelb, roth wäre, oder anstatt schwer leicht, oder anstatt in Königswasser auflösbar, in demselben nicht auflösbar. Dieses gilt freilich nicht mehr, wo die Qualitäten eines Dinges selbst nicht mehr einfach, sondern complicirt sind. Denn hier sind gleichsam diese complicirten Eigenschaften oder Theile eines Dinges, Dinge für sich, die in ihren Eigenschaften von den Eigenschaften der

anderen Theile abhängen, wie ein Ding in seinen Eigenschaften von Eigenschaften anderer Dinge abhängt. Dies gilt vor Allem von der organischen Welt, wo ein Theil eines Dinges eine abgeschlossene Bedeutung erhält und mit den anderen Theilen zusammenhängt, wie in einer Welt für sich. Aber die einfachen Qualitäten weisen auch hier keinen unmittelbaren Zusammenhang auf Farben und Töne und Tastempfindungen, Gerüche u. s. w. sind vollständig mit einander verträglich, keines schliesst das andere an sich aus.

Da also die Dinge nicht erst in Denk- und Causalbeziehungen gefasst werden, sondern aus ihnen, freilich sofern sie inhaltlich bestimmt sind, bestehen, so kann man nicht die Causalitätsbeziehungen an den fertigen Dingen studiren, denn diese setzen sie eben schon voraus. Ich kann daher nicht fragen: wird sich ein Ding in der Zukunft stets so verhalten, wie es sich bisher verhalten hat? die Frage ist sinnlos. Das Ding ist ja nur d i e s e s Ding, insoferne es sich so verhält, wie es sich bisher verhalten hat. Das Ding und die räumlich-zeitlich bestimmte Gruppe seiner inhaltlichen Causalitätsbeziehungen ist identisch. Ist es also einmal ausgemacht, dass irgend ein Datum einem bestimmten Dinge angehört, dann sind auch die Causalitätsbeziehungen dieses Datum bekannt. Ist dieser weisse Fleck Schnee, dann weiss ich auch, wie er sich verhalten wird, und verhält er sich nicht so wie Schnee, dann werde ich nicht sagen, der Schnee hat diesmal andere Eigenschaften gezeigt, sondern das ist gar kein Schnee. Die Frage z. B., ob Schnee nicht in der Zukunft einmal unter a n a l o g e n Verhältnissen eine Temperatur von + 20 R. aufweisen könnte, ist lächerlich, denn einen solchen Schnee würde Niemand Schnee nennen. Freilich ist es möglich, dass dieselbe Art von Dingen unter ganz verschiedenen Verhältnissen auch verschiedene Eigenschaften zeigt, aber selbst dann nennt man das Ding, sobald die Eigenschaften wesentlich (für irgend welche Zwecke der Wissenschaft oder Praxis) verschieden sind von den bisher bekannten, mit anderem Namen, bezeichnet es als anderes Ding. So heisst gefrorenes Wasser Eis, und geschmolzener

Schnee Wasser. Findet man eben, dass ein Complex von Daten noch andere Causalitätsbeziehungen, oder weniger Causalitätsbeziehungen aufweist, als ein bekanntes Ding, dann bestimmt der Classificationszweck, den man vor Augen hat, ob dieses Ding als dieselbe oder eine andere Art von Dingen betrachtet werden soll. Ist diese Verschiedenheit in den causalen Beziehungen für diesen Zweck wichtig, dann erscheint es als ein anderes Ding, sonst als eine Abart desselben Dinges. Man kann also nicht fragen, werden sich die Dinge in der Zukunft in gleicher Weise verhalten, sondern, welche Dinge wird die Zukunft bringen?

Um was es sich also nur handeln kann, ist einmal die Vorausbestimmung von Veränderungen der Dinge, die da kommen sollen, und das andere Mal um das Errathen von Dingen aus gegebenen Daten. Im ersten Falle handelt es sich darum, aus gewissen Dingen und ihren Beziehungen das Gegebensein anderer Beziehungen von Dingen zu errathen. Im zweiten Fall aus irgend welchem Datum und seinen Beziehungen das Ding zu erkennen. Beides setzt aber voraus, dass die Zukunft sich analog der Vergangenheit verhalten wird. Wenn ich vom Thermometer $+ 10^0$ R. ablese und nun daraus folgere, dass der Schnee auf der Strasse schmelzen und eine Kothmaasse erzeugen wird, so habe ich aus der Veränderung eines Dinges auf die Veränderung eines anderen Dinges geschlossen. Sehe ich aber vom Thale aus einen weissen Fleck auf einem Berge, so kann dieses Schnee oder weisses Gestein sein, verschwindet es aber in der Mittagshitze, dann schliesse ich, dass es Schnee ist, weil diese causale Beziehung seinem Charakter entspricht. Es handelt sich also niemals um Bestimmung fertiger Dinge und diese sind auch nie gegeben, sondern stets um Erschliessung von Daten aus Daten unter Voraussetzung, dass es eben Daten eines bestimmten Dinges sind, oder um Erschliessen eines Dinges aus Daten, d. h. um das Erschliessen des causalen Zusammenhanges dieses Datums. Denn jedes Ding ist ja immer durch gewisse Daten in einer Phase seiner Entwicklung gegeben und wir

müssen erst aus diesen Daten das Ding errathen haben, ehe wir aus dem Ding und der Art seines Gegebenseins auf andere Dinge und die Art ihres Gegebenseins schliessen können. Dieses Alles setzt aber voraus, dass, so wie es bisher war, es auch weiter sein wird: die Analogie der Zukunft mit der Vergangenheit. Dass diese Voraussetzung wenigstens ihren Elementen nach nicht erst entstehen konnte, soll das nächste Capitel zeigen.

IV. Capitel.

Die Analogie das Wesen der Causalität.

Hume hat behauptet und nach ihm St. Mill noch näher zu begründen versucht: das häufige Gegebensein ähnlicher Verknüpfungen erzeuge die Gewohnheit oder die Erwartung oder Neigung, eine solche Verknüpfung zu verallgemeinern, sie für alle Zeiten und Orte giltig zu erklären. Zwar giebt Stuart Mill an einem Orte[1]) zu, dass die blosse Angabe dessen, was Induction ist, ein Princip enthält, eine Voraussetzung in Betreff des Ganges der Natur und der Ordnung des Weltalls: die Voraussetzung nämlich, dass es in der Natur etwas Derartiges giebt, wie „parallele Fälle", aber man würde sich sehr täuschen, wollte man glauben, Mill behaupte, die Induction habe in der That eine nothwendige Voraussetzung, denn Mill bemerkt weiter von dieser Voraussetzung „der Gleichförmigkeit des Naturlaufes": „Ich halte es im Gegentheil für einen Fall von Induction und einer keineswegs sehr naheliegenden Induction". Also die Ueberzeugung von der allgemeinen Ursächlichkeit in der Natur ist entstanden aus Inductionen, welche diese Ursächlichkeit vorläufig bei einzelnen Theilen der Natur feststellten, um

---

[1]) Logik B. III. C. III. § 1.

dieselbe dann immer weiter und weiter zu verallgemeinern. Diese Behauptung St. Mill's, die auch mit den Ansichten Hume's vollständig übereinstimmt, ist gewiss unanfechtbar, insoferne sie die allgemeine Ursächlichkeit als ursprünglichen Grundsatz im Gemüth des Menschen angreift. Es gab und giebt heute noch Menschen und darunter Philosophen, die eine solche allgemeine Ursächlichkeit läugnen und an ihre Stelle in bestimmten Fällen Willkür und Ursachelosigkeit treten lassen. Ja der gemeine Mann versteht unter Zufall nicht das Unbekanntsein der Ursache oder einen indirecten Causalzusammenhang, sondern oft das vollständige Fehlen einer Ursache. Damit ist aber ein für allemal jene Ansicht widerlegt, welche das Causalitätsgesetz in seiner vollen Ausbildung ein unableitbares Urdatum des menschlichen Geistes sein lässt. Aber das berechtigt noch nicht, das Kind mit dem Bade auszuschütten und die Induction ohne alle Voraussetzung beginnen zu lassen. Dagegen erheben sich mancherlei Bedenken. Es soll aus der Induction, wenigstens der per enumerationem simplicem, die Causalität zwar nicht im Allgemeinen, aber doch im Besonderen erst entstehen. Aber soll die causale Beziehung entstehen, dann ist sie doch im „Entstehen" vorausgesetzt und man könnte daher höchstens sagen, die causale Erwartung pflege sich bei häufiger Beobachtung gleicher Fälle einzustellen, sie könnte daher auch einmal bei einem Menschen ausbleiben.

Dann ist weiter nicht abzusehen, wann diese causale Erwartung oder „Neigung zu verallgemeinern" auftreten soll, wenn sie nach dem ersten Fall von Verknüpfung nicht auftritt. Tritt sie dann mit dem dritten, oder zehnten, oder hundertsten Fall auf? Oder ist Etwas in der Häufigkeit gleicher Verknüpfung gelegen, das auf eine gleiche Erwartung für die Zukunft hinweisen würde? Im hundertsten Fall ist ausser der unmittelbar gegebenen Thatsache doch nur die Erinnerung, dass es der hundertste gleiche Fall ist, gegeben und nicht die Erwartung, dass diese Verknüpfung von Daten auch in der Zukunft statt haben wird. Diese Erwartung oder Neigung zu verallgemeinern, ist ein von der Häufigkeit der Verknüpfungen

ganz verschiedenes Element und aus derselben ohne Zirkel gar nicht abzuleiten.

Eine ebenso grosse Schwierigkeit birgt das Kriterium in sich, nach welchem entschieden werden soll, wann eine Aufeinanderfolge causal sei und wann nicht. Es nützt nichts, das Kriterium in der Unabänderlichkeit oder Unbedingtheit der Aufeinanderfolge zu suchen, auch wenn „unbedingt" nur bedeuten soll „keinen anderen als negativen Bedingungen unterworfen". Denn der letzte Satz kann doch nur bedeuten: die Aufeinanderfolge finde immer statt, wenn kein Hinderniss eintritt. Woran erkenne ich dieses Hinderniss, d. h. die hindernde Ursache? Doch wohl wieder daran, dass die Aufeinanderfolge bei Anwesenheit dieser Ursache „unabänderlich und unbedingt" ausbleibt. Die hindernde Ursache ist also nur dann wirkliche Ursache, wenn sie bisher stets gehindert hat und da ich diese Clausel immerfort wiederholen muss, so kann ich niemals zur Feststellung der Ursache gelangen, wenn ich nicht einfach vorläufig annehmen will, dass das, was bisher stets auf einander gefolgt war, sich wie Ursache und Wirkung verhalte. Dann aber muss ich die Nacht als die Ursache des Tages ansehen, denn die Aufeinanderfolge war bisher ununterbrochen. Zwar behauptet St. Mill[1]), dass wir ein Experimentum crucis darin besässen, dass die Sonne bei reinem Himmel zweimal in vierundzwanzig Stunden sichtbar untergeht und aufgeht. Aber diese Beobachtung ist ganz ungenügend. Denn wir können nur feststellen, dass mit dem Schwinden der Sonne die Nacht eintritt, nicht aber, dass das Schwinden der Sonne die Nacht unabänderlich zur Folge hat. Man könnte ja behaupten, das Auftreten der Nacht verscheuche die Sonne und das Auftreten des Tages ziehe sie am Horizont empor. Auch eine Sonnenfinsterniss wäre kein hinlänglicher Beweis, denn man könnte ebensogut annehmen, die Nacht verfinstere die Sonne und der Tag erhelle sie wieder. Denn da Sonne und Tag stets gleichzeitig da sind und die Nacht ihnen immer vorhergeht, so kann man nicht wissen, ob das

[1]) B. III. C. V. § 5.

Verschwinden der Sonne oder des Tages die Nacht hervorruft. Hier genügt also die Aufeinanderfolge zur Feststellung des causalen Verhältnisses jedenfalls nicht. Ebensowenig in folgendem Beispiel: Ich nehme an, ein Mann erschiene stets mit dem Glockenschlag Zwölf an meinem Fenster, so könnte ich nach obiger Theorie mit vollem Rechte annehmen, der Glockenschlag 12 sei die unmittelbare Ursache der Erscheinung dieses Mannes. Wenn man nur die Aufeinanderfolge von Daten als Kriterium des causalen Verhältnisses ansieht, dann ist auch nicht abzusehen, was mich bewegen könnte, nicht anzunehmen, dass jene beiden Ereignisse unmittelbar ursächlich mit einander verknüpft sind. Man könnte zwar einwenden, man habe noch den Versuch zu machen, ob der Mann ohne Glockenschlag nicht erscheine. Aber nehmen wir an, er erscheine nicht und nehmen wir weiter an, er erscheine nicht, sobald eine andere, als die gewöhnliche Glocke, Zwölf schlage. Dann ist gar keine Ausrede mehr möglich, die Annahme eines causalen Verhältnisses zwischen beiden Daten ist dann jenem Princip gemäss unausweichlich. Und doch wird Niemand behaupten wollen, dass thatsächlich ein solches unmittelbares causales Verhältniss bestehe. Frägt man warum, so kann die Antwort darauf nur lauten, weil sich Mann und Glocke hier gar nicht analog ihren gewöhnlichen Beziehungen verhalten. Dieser Mangel an Analogie ist es allein, der uns stutzig macht und veranlasst, die ursächliche Verbindung beider Ereignisse zu bezweifeln, und Analogie ist es, welche uns die Ursache der Verbindung finden lässt. Wir kennen andere Menschen, wir wissen, dass die Pünktlichkeit ein Grundzug mancher Leute ist und so schliessen wir per analogiam, dass die Pünktlichkeit speziell jene Vorstellungen, welche die Pünktlichkeit verursachen, auch die Ursachen der Erscheinung des Mannes waren, dass der Mann seine Zeit nach einer bestimmten Thurmuhr einrichtete und daher ausblieb, als diese nicht ging und dass er weiter eine andere Thurmuhr weder sehen noch hören konnte von seinem Standpunkt aus, mithin auch nicht kam, wenn eine andere Thurmuhr Zwölf schlug. Hier sind lauter Schlüsse,

die ohne die Annahme, dass Analoges sich analog verhält, keine Geltung hätten, denn dann müsste für jedes Ding die Induction von Neuem beginnen. Habe ich bei einem Stein erfahren, dass er stets zur Erde fällt, sobald er in die Höhe geworfen wird, was berechtigt mich, dieses bei einem anderen Steine anzunehmen? Man kann sagen, dann ist er kein Stein mehr, wenn er nicht fällt. Dieses ist richtig, trifft aber die Frage nicht. Es handelt sich hier darum, was mich berechtigt, bei sonst gleichen Verhältnissen und Beziehungen zweier Datencomplexe, auch ein gleiches Verhalten derselben in einer bei dem einen Complex noch nicht beobachteten Beziehung zu erwarten. Die Aufeinanderfolge bringt hier die Berechtigung nicht mit sich, sie würde höchstens für den ersten Gegenstand gelten, nicht aber für den zweiten, abgesehen davon, dass in der Aufeinanderfolge überhaupt gar keine Erwartung eingeschlossen ist. Die Erwartung kann also nur auf der Analogie der Ereignisse beruhen nach dem Princip: soweit etwas vergangenen Erfahrungen gleicht, soweit wird es sich auch ihnen gemäss in der Zukunft verhalten. *Diese Erwartung aber, dass Analoges sich analog verhält, ist ursprünglich und unableitbar; auf ihr beruht die Möglichkeit einer Induction überhaupt*[1]. Denn da in der Aufeinanderfolge von Daten, mag sie noch so oft stattfinden, niemals die Erwartung ihrer Wiederholung liegt und diese doch vorausgesetzt werden muss, will man nicht eine zwecklose Beobachtung von Verknüpfungen annehmen, so muss diese Erwartung auch ohne häufige Aufeinanderfolge angenommen werden. Und ich frage, ob, wenn bisher ein einziger Fall einer bestimmten Art beobachtet worden wäre, man nicht, sobald ein zweites ähnliches Ereigniss beginnt, sofort erwarten würde, dass mit ihm auch dasselbe wie im ersten Falle erfolge. Man sucht ja stets nach einer Analogie, um die Zukunft zu bestimmen und wo nur ein *einziger* analoger Fall bekannt

[1]) Vergl. H. Helmholtz: „Die Thatsachen in der Wahrnehmung“, p. 41.

ist, bleibt eben gar nichts Anderes übrig, als nach ihm die Zukunft zu erwarten. Man kann dagegen nicht einwenden, dass diese Erwartung nur deswegen eintritt, weil und wenn man schon die Ueberzeugung einer allgemeinen Ursächlichkeit der Welt hat. Denn dieses Princip bestimmt nur, dass jedes Ereigniss eine Ursache haben müsse, nicht aber welche, und setzt selbst schon voraus, dass die Zukunft sich analog der Vergangenheit verhalten werde. Soll aber diese allgemeine Ursächlichkeit auf der häufigen Verknüpfung von Daten allein beruhen, dann berechtigt sie gar nicht bei einem einzigen Fall zu einer Erwartung für die Zukunft und dennoch würde eine solche Erwartung unabweislich eintreten. Ich glaube nicht, dass ein Kind erst so und so viel Mal erfahren haben muss, dass Feuer brennt, d. h. dass unter Umständen die Gesichtsempfindung des Feuers mit einer Schmerzempfindung verbunden ist, ehe es beim Anblick des Feuers sich fürchtet. Im Gegentheil, die Verallgemeinerung wird beim Kinde anfangs zu weit gehen, es wird vielleicht alles stark Glänzende für Feuer, alles Weisse für Zucker halten, d. h. glauben, dass mit jedem Glanze Schmerzempfindung, mit jeder Weisse die Empfindung des Süssen verbunden ist.

Doch sei dem wie ihm wolle, in jedem Augenblick unseres Lebens machen die Erwartungen, macht das Denken der Zukunft den Haupttheil derart aus, dass ohne eine zukünftige Erwartung unser Denken und Fühlen fast auf Null reducirt wäre. Wenn wir irgend einen Gesichtseindruck als Stuhl, als Haus, Berg, Schnee bezeichnen, so knüpfen wir daran causale Beziehungen, Erwartungen für die Zukunft: wir erwarten, dass unter Umständen mit dem Gesichtseindruck des Stuhles sich eine Tastempfindung, mit dem Hause die Gesichtsempfindungen des Innern des Hauses, mit dem Berge Muskelgefühle, Athemanstrengung, Fernsicht, mit dem Schnee Kälte, ein knirschender Ton verbunden sein wird. Ohne diese Erwartungen ist das, was wir sehen, gar nicht Stuhl, Haus, Berg u. s. w., sondern nur eine färbige Ausdehnung, färbige Raumgebilde. Alles wäre somit ohne solche Erwartungen auf einen Wechsel einfacher

räumlich-zeitlich bestimmter Empfindungen beschränkt, von Dingen könnte man nicht sprechen, Begehrungen könnte es nicht geben, wo es keine Zukunft giebt. Ja es wäre zweifelhaft, ob man dann noch eine Vergangenheit behaupten könnte. Denn die Vergangenheit hat nur einen Sinn im Gegensatz zur Gegenwart und Zukunft als von beiden unterschieden, mithin auf sie bezogen. Die Gegenwart ist aber der Berührungspunkt von Erwartungen und Erinnerungen und sollte doch aufhören, wo eine dieser beiden Arten von Daten aufhört; das Aufhören von Erwartungen, also des Denkens einer Zukunft wäre dann selbst undenkbar.

Jedenfalls spielen diese Erwartungen die Hauprolle im menschlichen Leben, die Vergangenheit hat nur Werth im Hinblick auf die Zukunft. Diese Erwartung ist also das bestimmendste Element; auch wo nur wenig Bestimmungsanhalt vorhanden ist, suchen wir die Zukunft zu denken, denken wir sie auch. Wir denken sie aber stets a n a l o g der Vergangenheit; und es wäre auch nicht abzusehen, wie wir sie anders denken sollten, da uns gar nichts Anderes gegeben ist, nach dem wir die Zukunft bestimmen könnten, wir müssten also die Zukunft überhaupt unbestimmt lassen; dass dieses aber nie der Fall ist, dass wir uns immer eine Zukunft denken, ist Thatsache. Man könnte zwar einwenden, dass wir uns auch die Zukunft entgegengesetzt der Vergangenheit denken können. Dieses ist richtig, aber der Gegensatz zur Analogie setzt diese selbst voraus, und dieses „denken können“ wirft die Thatsache nicht um, dass wir sie analog der Vergangenheit thatsächlich erwarten. Niemand wird ohne Grund die Zukunft entgegengesetzt der Vergangenheit denken, dieser Grund aber, wenn er vorhanden ist, ist dann eben eine Analogie in der Vergangenheit. Aber die erwartete Zukunft wird nicht in der Weise Gegenwart wie erwartet wurde, die Erwartung wird nur theilweise bestätigt und die so modificirte Vergangenheit nöthigt zu einer Modification unserer Erwartungen. Nicht alle Erwartungen treten also ein, ein Theil der Vergangenheit, ein Theil vergangener Verknüpfungen berechtigt also, so scheint es dann,

zu keinen Erwartungen für die Zukunft. Die Welt scheidet sich in das Nothwendige, Verursachte und in das Zufällige und Ursachlose. Doch wird nachträglich bemerkt, dass auch in den Fällen, wo keine directe Analogie zwischen Vergangenheit und Zukunft festgestellt werden konnte, dennoch analoge Verbindungen mit directen Analogien oft aufgefunden werden konnten, d. h. dass man auch da, wo keine Ursache gegeben zu sein schien, nachträglich eine ursächliche Verknüpfung entdeckte, wenn diese auch eine indirecte war. Jemandem fällt zufällig ein Ziegelstein auf den Kopf; hier heisst zufällig nur, dass das Fallen des Ziegelsteines nicht die directe Ursache des Vorübergehens des betreffenden Menschen war und umgekehrt, dennoch würde festzustellen möglich sein, dass der Mann zu der Zeit vorübergehen, der Ziegelstein zu derselben Zeit fallen musste. Ebenso erscheint eine Handlung oft unmotivirt und erst nachträglich wird eine Analogie mit anderen entdeckt. Diese neuen Erfahrungen haben wieder einen neuen Analogieschluss zur Folge: War auch da, wo man es nicht erwartete, endlich doch eine Analogie mit vergangenen Ereignissen zu entdecken, endlich doch eine Ursache zu erspähen, so wird auch darin die Zukunft sich analog der Vergangenheit verhalten und man kann also überall eine ursächliche Verknüpfung erwarten, auch wo sie vorläufig nicht zu entdecken ist. So ist unser ganzes Leben ein steter Analogieschluss, was uns umgiebt sind Zeichen für zukünftige Erwartungen, die gedeutet werden nach vergangenen Erfahrungen, zu denen freilich auch die fehlgeschlagenen Erwartungen gehören. So wird die Zukunft nach der Vergangenheit bestimmt, die Vergangenheit von der eintretenden Zukunft modificirt, ihr eine andere Gestalt verliehen und so auch wieder die neuen Erwartungen für die Zukunft oft eingreifenden Aenderungen unterzogen. Ein Ende ist für diesen Process nicht abzusehen, Vergangenheit und Zukunft werden sich stets gegenseitig modificiren. Darin aber, dass eine Verknüpfung in der Vergangenheit tausendmal gegeben war, liegt nichts, woraus man schliessen könnte, dass sie das tausendunderste Mal auch gegeben sein

werde. Diese Erwartung ist vielmehr das erste Mal schon gegeben, wenn nicht eine entgegengesetzte Analogie ihr entgegensteht. Aber die tausendmalige Erfahrung wird die Erwartung stärken und sie wird sie reinigen von allen jenen Elementen, die zur Analogie nicht gehören. Man wird fragen, was soll denn hier unter Analogie verstanden werden? Darauf antworte ich einfach Aehnlichkeit, oder die Erwartung, dass sich Aehnliches auch ähnlich verhalten werde. Anfangs natürlich sind äussere Aehnlichkeiten der Anlass, Aehnliches zu erwarten: dass etwas roth, rund, viereckig, hart, helltönend sei, erweckt an und für sich schon Erwartungen, dass auch andere Eigenschaften damit verbunden sein werden. Aber immer mehr und mehr wird man gewahr, dass derartige Analogien sehr unsicher sind, dass sie, wie man sich auszudrücken pflegt, bloss „äussere Aehnlichkeiten" bieten, die dem „Wesen" der Sache nicht entsprechen. Das „Wesen" bedeutet hier eben jene Verknüpfungen und Verbindungen, die auch für die Zukunft maassgebend sind. So wird man bald inne, dass die Veränderungen wichtiger sind oder wenigstens stets zur äusseren Aehnlichkeit hinzutreten müssen. Kenne ich die Veränderungen eines Dinges aus eigener Beobachtung und die Umstände, wenn auch nur in unklarer Weise, unter welchen diese Veränderungen erfolgt sind, dann werde ich auch bei unvollständiger äusserer Aehnlichkeit eines Dinges, sobald es ähnliche Veränderungen zeigt, schliessen, dass auch sein weiteres Verhalten, d. h. der noch unbekannte Rest seiner Veränderungen jenen des ersten Dinges ähnlich sein werde. Freilich muss zugestanden werden, dass derartige Analogien nicht genügen, dass die Induction allein mit hinlänglicher Klarheit feststellen kann, unter welchen Umständen Veränderungen erfolgt sind. Aber es hätte auch nicht einmal zum Anfang einer Induction kommen können, ohne die Erwartung, dass Aehnliches sich ähnlich verhalten werde; zu welchem denkbaren Zwecke hätte man denn induciren sollen ohne eine solche Erwartung? Man darf aber diese Erwartung nicht verwechseln mit der Erwartung der allgemeinen Ursächlichkeit in

der Natur; diese ist, wie schon auseinandergesetzt wurde, ein späteres Product der Reflexion, die freilich auch auf der Ueberzeugung beruht, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde, indem man bemerkt, dass auch selbst da, wo keine Analogie zwischen Vergangenheit und Zukunft zu bestehen schien, endlich doch eine solche aufgefunden wurde, was die Erwartung mit sich brachte, dass sich eine solche Analogie überall finden werde. Man kann auch nicht behaupten, dass diese Erwartung erst eingetreten wäre, nachdem etwa zum hundertsten Mal die Zukunft der Vergangenheit entsprochen hätte. Diese Behauptung ist entweder willkürlich oder falsch. Sie ist willkürlich, wenn man ohne allen Grund oder gleichsam als Thatsache die Behauptung aufstellen wollte, jene Erwartung und Ueberzeugung spränge nach Beobachtung einer Anzahl gleicher Fälle plötzlich hervor, ohne früher bestanden zu haben. Behauptet man aber, sie habe sich allmählig entwickelt, so kann das nichts Anderes bedeuten, als diese Erwartung habe sich mit der Anzahl bestätigter Fälle summirt; aber summiren kann sich nur, was ursprünglich vorhanden war, man müsste denn annehmen, es sei eine Anlage gewesen, oder habe ein unbewusstes Dasein geführt, doch dieses sind Worte ohne Sinn. In der That handelt es sich auch weiter um Nichts, als um Summirungen und Subtractionen. Nicht bestätigte Analogien zerstören die Erwartung, bestätigte vermehren sie. Aber wo sehr vielen Fällen der Bestätigung ein einziger Fall von Nichtbestätigung entgegensteht, da wird man stets geneigt sein anzunehmen, dass diese Nichtbestätigung scheinbar sei, dass man nicht richtig beobachtet habe. Hält man aber diese einzige Nichtbestätigung für wahr, dann ist die Erwartung zerstört durch einen einzigen entgegenstehenden Fall.

So ist die Analogie das Wesen der causalen Bestimmung und man kann in der That fragen, wo es ein Gebiet des Wissens giebt, das nicht zuletzt und zuerst auf Analogie beruhen würde. Wo immer man einem erklärungsbedürftigen Ereigniss gegenübersteht, da handelt es sich darum, die richtige Analogie in der Vergangenheit zu finden, das ist der Griff des

Genies; die Induction thut zur genauen Bestimmung dann das Ihrige, aber sie kann nicht früher erfolgen, ehe die Analogie gefunden oder wenigstens vermuthet ist; dann wird sie diese Vermuthung entweder zerstören oder bestätigen.

V. Capitel.

Die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung.

Es wurde oft die Frage aufgeworfen, ob Ursache und Wirkung sich stets folgen, oder aber auch gleichzeitig eintreten können, oder stets im Verhältniss der Gleichzeitigkeit stehen. Hume hat ganz richtig bemerkt, dass, wenn Ursache und Wirkung stets gleichzeitig wären, dieses einer Aufhebung der Zeit gleich käme. Denn dann müssten alle Ursachen und Wirkungen in einen Zeitpunkt fallen[1]). Aber Hume war der Ansicht, es könne Ursache und Wirkung überhaupt niemals gleichzeitig sein. Denn eine Ursache, die bestehe, ohne zu wirken, sei nicht die volle Ursache. Kann daher eine Ursache gleichzeitig mit der Wirkung bestehen, so müssen alle Ursachen gleichzeitig mit ihrem Bestehen wirken, oder sie bestehen ohne zu wirken und sind daher gar nicht die vollen Ursachen[2]). Hume hat hier übersehen, dass dieses Princip gegen ihn selbst spricht. Kann keine Ursache bestehen ohne zu wirken, nun dann kann es in der That keine Succession in der Causalität geben, denn in dieser muss doch die Ursache bestehen, bevor die Wirkung eintritt — dann beruht alle Causalität auf Gleichzeitigkeit. Dasselbe folgt noch aus einer anderen Erwägung. Zeit an und für sich wirkt nicht, eine Stunde, abgesehen von ihrem Inhalt, wirkt ebensowenig, wie eine Minute oder

---

[1]) Hume, Treatise on hum. nat. B. I. P. III. Sect. II. — [2]) Ebend.

Secunde. Daher darf zwischen Ursache und Wirkung auch nicht die geringste Zeit verfliessen, ohne den Gedanken unmöglich zu machen, dass dieses eben die Ursache, jenes die Wirkung sei. Und Hume selbst fordert ja von der Ursache und Wirkung, dass sie „contiguous" wären in Raum und Zeit, d. h. dass sie sich in Raum und Zeit berührten. Aber was sich berührt, muss doch gleichzeitig bestehen, und man kann niemals eine Berührung zweier Dinge oder Daten in Zeit und Raum behaupten, ohne wenigstens einen Theil ihres Bestehens für gleichzeitig zu erklären. Und da nach Hume keine Ursache bestehen kann, ohne zu wirken, so müssen Ursache und Wirkung gleich anfänglich schon gleichzeitig sein.

Wir sind also zu zwei einander widersprechenden Resultaten gekommen: Einmal, dass Ursachen und Wirkungen nicht alle gleichzeitig sein dürfen, das andere Mal, dass sie immer gleichzeitig sein müssen. Aber wir haben im ersten Fall doch nur gefunden, dass nicht alle Ursachen gleichzeitig mit ihren Wirkungen sein dürfen, nicht aber, dass nicht einige gleichzeitig sein können, welchem Resultat freilich das zweite dennoch entgegensteht, dass alle Ursachen gleichzeitig mit ihren Wirkungen sein müssten. Zwischen diesen beiden Sätzen muss also eine Vermittlung gefunden werden. Untersuchen wir einige naheliegende Fälle. Die Wärme, speziell das Feuer, ist die Ursache, dass das Wasser kocht. Aber nicht sofort mit dem Feuer im Herde tritt auch das Kochen des Wassers ein. Das Wasser muss erst einen gewissen Wärmegrad erreicht haben, ehe es kocht. Das Feuer wirkt zwar sofort nach seinem Entstehen, d. h. es tritt sofort eine Temperaturerhöhung des Wassers ein, aber die Temperaturerhöhungen der einzelnen Zeitmomente müssen sich summiren, ehe jene Wärmeintensität eintritt, die das Kochen bewirken kann. Jene Intensität ist die letzte Ursache des Kochens, aber sie bedarf Zeit zu ihrer Entwicklung und so kommt es, dass auch die Zeit bei der Causalität eine Rolle zu spielen vermag. Eine Schweinsblase, die mit zu viel Gas gefüllt wird, platzt. Aber damit die Spannung des Gases jenen Grad erreicht, dazu ist Zeit nöthig. Ein

mässig grosser Stein vermag durch seinen Fall den Kopf eines Menschen zu zerschmettern, aber nur nachdem er eine gewisse Fallgeschwindigkeit erlangt hat, und dazu braucht er Zeit. So wird es möglich, dass die Zeit ein Moment in der Causalität abgiebt; nicht dass die Zeit an und für sich wirken würde, sondern nur mittelst der Intensität, die sich in ihr ansammelt. Wo daher nicht ein bestimmter Intensitätsgrad nöthig ist, der sich in der Zeit entwickelt, da ist die Ursache gleichzeitig mit der Wirkung, aber auch wo eine bestimmte Intensität erfordert wird, ist die Ungleichzeitigkeit nur scheinbar, denn die letzte Veranlassung ist doch immer jener bestimmte Intensitätsgrad und mit diesem zugleich ist die Wirkung gegeben, wenn auch diese Ursache selbst wieder bedingt ist durch eine Reihe vorhergehender Ursachen: dem Anwachsen der Intensität bis zu jenem Grade.

Wir kommen dadurch zur Behauptung St. Mill's, dass die Ursache fast nie ein einziges Antecedenz ist, sondern eine Summe von Antecedenzien [1]).

Diese Bemerkung ist ungemein wichtig und richtig, sie ist bei der Behandlung der Causalität fast immer übersehen worden und man demonstrirte ruhig an A und B allein. In unserem Fall ist es wichtig zu unterscheiden zwischen der Summe von Bedingungen, die eine Wirkung hervorbringt, und der letzten oder den letzten Veranlassungen desselben; diese sind (resp. ist) immer gleichzeitig mit der Wirkung, aber unter den Vorbedingungen kann eine zeitliche Entwicklung stattfinden und so kommt das Zeitmoment in die Verursachung hinein. Diese Bedingungen untereinander aber, und das hat Mill, soviel ich weiss, nirgends hervorgehoben, stehen nicht im Causalverhältniss. Ihr Zusammentreffen, aus welchen Gründen immer, hat die Wirkung zur Folge, dieses Zusammentreffen ist auch causal bestimmbar der Theorie nach, entzieht sich jedoch practisch aller Bestimmung. Untersuchen wir dieses an einem Beispiel. Den Tod eines Menschen hätten, nehmen wir an, drei Um-

---

[1]) Logik B. III. C. V. § 3.

stände bewirkt: Der Genuss einer Speise, die schlechte Beschaffenheit seines Magens, das späte Eintreffen ärztlicher Hilfe. Diese drei Umstände stehen in keinem causalen Zusammenhang und ihr Zusammentreffen ist weder aus einem derselben noch aus allen zusammen zu erschliessen. Ihr Zusammentreffen hat ja gewiss Gründe und hätte man sie alle gewusst, dann würde man das Ereigniss auch haben vorausbestimmen können, in der Regel muss man sich aber begnügen, ihr Zusammentreffen einfach zu constatiren; darin liegt die Unberechenbarkeit der Zukunft. Man darf aber nicht die Gründe für das Eintreffen überhaupt jedes einzelnen Umstandes, jeder einzelnen Bedingung für Gründe ihres Zusammentreffens halten. Mag der verdorbene Magen von einer leidenschaftlichen Erregung oder einer früheren Unmässigkeit, das späte Eintreffen des Arztes von der Entfernung seines Wohnsitzes oder seiner vielen Beschäftigung hergekommen sein, dieses Alles rechtfertigt nicht ihr Zusammentreffen mit dem Genuss der Speise. Die Unmässigkeit oder leidenschaftliche Erregung, die Entfernung des Wohnsitzes oder Ueberfülle von Geschäften könnte erst nach dem Genusse der Speise eingetreten sein und dann wäre der Tod nicht eingetroffen. Jene Gründe bestimmen daher nur das Eintreffen der Bedingungen des Todes, nicht ihr Zusammentreffen, das doch eben den Tod zur Folge hatte. Diese Ursachen der Bedingungen gehören auch nicht zur Summe der Bedingungen, die den Tod bewirkt hat. Denn mag der Magen aus welchen Ursachen immer krank gewesen sein, der Arzt aus welchen Ursachen immer nicht gekommen sein, die Speise aus welchen Ursachen immer genossen worden sein, ihr Zusammentreffen hätte doch den Tod zur Folge gehabt. Freilich cum grano salis: denn diese bestimmte Beschaffenheit der Umstände und ihr Zusammentreffen hat doch ihre Begründung in der Vergangenheit gehabt, aber das hat keinen anderen Sinn als die Erforschung der Begründung, ist möglich aber ohne Grenze, feststellbar ist nur das Zusammentreffen dieser Bedingungen und ein kleiner Theil der Gründe ihrer Beschaffenheit.

Es ist zwar nicht unumgänglich nothwendig, dass die Bedingungen einer Wirkung mit einander in keinem causalen Zusammenhange stehen und zwischen einzelnen dieser Bedingungen wird wohl ein solches Verhältniss öfters gefunden werden, kaum zwischen allen. Aber dann tritt eben jene Bedingung in doppelter Weise auf als Bedingung und Ursache einer Bedingung. Das wirft die Behauptung nicht um, dass die Ursache der Bedingung gleichgiltig ist. Es ist möglich, dass der verdorbene Magen jenes falsche Gelüste nach der Speise hervorgerufen hat, aber das ist gleichgiltig, denn mag die Speise aus welchen Gründen immer genossen worden sein, ihr Genuss und nicht der Grund ihres Genusses war Ursache des Todes.

So besteht die Ursache aus einem Complex von Daten (a b c d), die in den verschiedensten räumlichen und zeitlichen Beziehungen zu einander stehen können (resp. müssen) und an welche unmittelbar die Wirkung (e f g h) sich anschliesst, die ebenfalls meistens wieder einen Complex von Daten bildet. Mit der Ursache ist die Wirkung gegeben, ist die Wirkung nicht unmittelbar mit ihr verbunden, dann ist sie eben nicht die Ursache. Der umgekehrte Schluss aber ist nicht immer möglich: mit einer Wirkung ist zwar auch ihre Ursache gesetzt, aber es ist nicht immer aus der Wirkung die Art der Ursache zu erschliessen möglich. Sind die Fundamente eines Hauses schlecht gebaut, dann stürzt das Haus zusammen, desswegen braucht aber nicht jeder Hauseinsturz von schlechten Fundamenten herzurühren. Die Ursache wirkt immer unter Abwesenheit von Hindernissen, aber dieselbe Art der Wirkung kann verschiedene Ursachen haben. Freilich gilt auch dieses nur cum grano salis. Denn diese ganz bestimmte Art der Wirkung hat auch eine ganz bestimmte Art der Ursache zur Voraussetzung, aber es ist eben oft gar nicht zu bestimmen möglich, worin sich die gleichartigen Wirkungen zweier verschiedenen Ursachen von einander unterscheiden. Ihre Unterscheidbarkeit bleibt daher oft theoretisch wahr, practisch aber nicht ausführbar.

Auch Kant erkennt an, dass Ursache und Wirkung in gewissem Sinne gleichzeitig sein müssen. Er sagt: „Der grösste Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann“ [1]). Trotzdem hält er in einem anderen Sinne die Succession von Ursache und Wirkung aufrecht, indem mit der Ursache die Wirkung, nicht aber mit der Wirkung die Ursache gesetzt sei. „Denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiss nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel [2]). Das Beispiel ist freilich falsch ausgelegt, nichtsdestoweniger ist die Regel richtig. Die Ursache des Grübchens ist nämlich nicht die Kugel allein, sondern ebensogut das Kissen und das Gelegtwerden der Kugel auf das Kissen. Was dem Grübchen vorhergehen musste, war die Bewegung der Kugel zum Kissen, mit dieser allein aber ist ebensowenig, wie mit der Kugel das Grübchen gegeben, sondern die Bildung des Grübchens fängt mit der Berührung zwischen Kugel und Kissen an und ist mit dieser gleichzeitig. Mit jener Bewegung als Bedingung ist aber das Zeitmoment in das causale Verhältniss hineingebracht. Die Kugel ist also nicht die letzte Veranlassung zum Grübchen, sondern die Berührung. Aber auch so gilt die Bemerkung Kant's, denn auf das Grübchen folgt nicht die Berührung mit der Kugel, obschon diese gleichzeitig mit der Bildung des Grübchens gegeben ist. In diesem Sinne ist jede Ursache Antecedens, obschon sie gleichzeitig mit dem Beginn der Wirkung sein muss. Dieses beruht auf dem Begriff der Veränderung. Was Veränderung sei, aus etwas Anderem ableiten zu wollen, ist vergebliche Mühe, sie ist ein Urdatum. Ich will daher auch nur ihr Verhältniss zu anderen Begriffen in Rechnung ziehen. Jede Wirkung ist Veränderung, wo keine Veränderung, auch keine Wirkung.

---

[1]) Kritik d. r. V. herausg. v. Kehrb. p. 191. — [2]) Ebendas.

Veränderung ist aber nur möglich in Bezug auf in der Reproduction allein bestehendes Zusammen von Daten, das eben verändert wurde, in dem Bestandtheile oder Qualitäten oder räumliche und zeitliche Beziehungen gewechselt haben. Aber die Ursache ist ebenfalls eine Veränderung, ohne eine Veränderung als Ursache ist keine Veränderung als Wirkung denkbar. Hier kann nun die ursachliche Veränderung zugleich mit der Veränderung der Wirkung erfolgen (zugleich mit dem Entstehen des Feuers entsteht die Erwärmung der Gegenstände um das Feuer). Oder die ursachliche Veränderung bedarf einer Zeit, ehe die Wirkung erfolgt (das Feuer muss längere Zeit andauern, ehe das Wasser kocht), dann fällt das Ende der Ursache mit dem Anfang der Wirkung zusammen.

Ist aber die Wirkung Veränderung, dann muss ein Theil dessen, das vor der Wirkung bestanden hat, jetzt nicht mehr bestehen, und dieser Theil war nothwendig zur Wirkung als das Veränderte, er war also ein Theil der Ursache. Bei jeder Wirkung verschwindet also ein Theil der Ursache und an seine Stelle tritt eben die Wirkung. Daher besteht auch die Ursache nicht aus der Veränderung allein, sondern auch aus Daten, die erst verändert werden, sobald die Wirkung eintritt. Beim Kantischen Beispiel ist die Veränderung als Ursache die Bewegung der Kugel zum Kissen, das glatte Kissen sind die zu verändernden Data, das Ende der Veränderung als Ursache ist die Berührung und gleichzeitig mit derselben erfolgt die Wirkung, das Bilden des Grübchens. Es ist also natürlich, dass auf die Wirkung niemals jener Theil der Ursache folgen kann oder mit ihr gleichzeitig gegeben sein kann, den eben die Wirkung (Veränderung) getroffen. Auf diesen Thatsachen beruht jene Bemerkung Kant's, die er weder weiter ausführt, noch näher begründet hat.

Aber sie ist auch noch in einer anderen Beziehung ebenfalls richtig. Wenn nämlich auch jene Veränderung, welche der Ursache angehört, gleichzeitig mit jener beginnt, welche der Wirkung angehört, so geht doch in gewissem Sinne die Ursache stets der Wirkung voraus. Die Veränderung als

Ursache setzt nämlich selbst wieder eine Veränderung voraus, deren Wirkung sie ist und diese setzt eine neue Veränderung voraus und so fort. Diese Veränderungsreihe, deren letztes Glied gleichzeitig mit seiner Wirkung beginnen mag, muss doch dieser Wirkung vorhergegangen sein, und insofern ist diese Ursache vor der Wirkung als Endglied einer zeitlichen Reihe vor der Wirkung. Dass diese Reihe eine zeitliche ist, ist freilich Voraussetzung, würden sämmtliche Ursachen und Wirkungen dieser Reihe keine Zeit zu ihrer Entwicklung brauchen, wären sie sämmtlich gleichzeitig, dann wäre kaum zu entscheiden möglich, was Ursache und was Wirkung sei. Aber das ist nicht der Fall, immer ist in einer Reihe von Ursachen eine Summirung von Intensität oder Bewegung nöthig und diese bringt das Zeitmoment mit sich. So erfolgt gleichzeitig mit der Berührung des Steines die Bewegung des Wassers, das Auseinanderweichen der Wassertheilchen, dennoch folgt auf die Berührung des Steines die Bewegung des Wassers insofern, als diese Berührung Resultat der Bewegung des Steines ist und also einer Veränderungsreihe angehört, die vor der Bewegung der Wassertheilchen gegeben ist. Mit der Berührung ist also die Bewegung des Wassers gegeben, aber mit der Bewegung des Wassers ist nicht die Berührung gegeben, d. h. die Bewegung des Wassers ist nicht Endglied der Veränderungsreihe der Ursache.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so kann Wirkung und Ursache gleichzeitig sein oder aufeinander folgen. Die Ursache muss aber stets gleichzeitig sein, insofern sie sich mit der Wirkung räumlich oder zeitlich oder räumlich und zeitlich berührt. Die Wirkung muss auf die Ursache folgen, insofern sie Veränderung eines Theiles der Ursache ist, mithin das Veränderte nicht mehr da sein kann, wenn die Veränderung eingetreten ist, nicht aber umgekehrt. Ob im Uebrigen Anfang der Ursache und Wirkung zeitlich von einander getrennt sind oder nicht, hängt davon ab, ob die Ursache eine zeitliche Entwicklung als Bedingung in sich birgt oder nicht.

Der Begriff der Causalität beruht also auf dem der Veränderung. Die Causalität hat den Zusammenhang innerhalb der Veränderungen festzustellen, sie kann das aber nur unter der Voraussetzung, dass unter gleichen Umständen auch gleiche Veränderungen stattfinden werden. So hat die Causalität es wirklich mit einer Folge zu thun, wenn auch nicht im strengsten Sinne des Wortes; mit einem Wechsel von Daten. Den causalen Gesetzen gegenüber stehen die geometrischen, sie haben es mit dem Gleichzeitigen und Nebeneinanderbefindlichen zu thun. Es handelt sich hier also um keinen Wechsel, keine Veränderung, sondern darum, festzustellen, in welchen gleichzeitigen Beziehungen gewisse Daten stehen. Auch hier müssen Veränderungen vorgenommen werden, um zu sehen, wie sich das Gleichzeitige verhält, was bleibend, was veränderlich ist, was gleichzeitig zusammenhängt, was nicht zusammenhängt. Aber hiebei ist nicht die Veränderung, sondern der Zusammenhang des Gleichzeitigen Ziel aller Bestimmung. Die Arithmetik hat es freilich ebensowohl mit dem Gleichzeitigen, wie mit dem Aufeinanderfolgenden zu thun. Aber sie sieht gänzlich davon ab, welcher Inhalt, welchem Inhalte folgt, obschon sie nur an Inhalten ihre Gesetze selbst erkennen und denken kann, während bei der Causalität die Aufeinanderfolge gegenüber dem Inhalt zurücktritt. Mathematik und Causalität haben es mit einer Zusammengehörigkeit zu thun, so dass, wenn a b c gegeben ist, zugleich das ihm Zugehörige erkannt wird. Aber die Mathematik kann nur das berücksichtigen, was auf Raum und Zahl beruht, daher ist der Wechsel als solcher ausgeschlossen und das berücksichtigt, was auf Zahl und Grössenverhältnisse, mithin auf Gleichzeitiges rückführbar ist. Grösse ist immer nur am Gleichzeitigen messbar, die Folge als solche kann nicht gemessen werden, daher führt die Mathematik alle Folge auf Gleichzeitigkeit zurück.

Man hat, von metaphysischem Standpunkte aus, die Möglichkeit von Veränderungen überhaupt in Zweifel gezogen. Es schien unbegreiflich, wie ein Ding sich ändern und doch dasselbe bleiben sollte. Man übersah dabei, dass das Ding selbst

ja nur das räumlich-zeitlich und inhaltlich bestimmte Gesetz von Veränderungen ist, eine bestimmte Veränderungsart, indem es sich also in einer bestimmten Art ändert, ist es eben dieses Ding. Man wird dagegen einwenden, Veränderung an und für sich giebt es nicht, das Veränderliche setzt das Beharrliche voraus. Das ist richtig; aber wo ist das Beharrliche zu suchen? hinter aller Erscheinung, hinter allem Gegebensein? Will man es da suchen, dann versperrt man sich von vornherein das Finden. Eine solche ganz unbekannte beharrliche Substanz kann doch unmöglich irgend einen wissenschaftlichen Werth haben, ihre Ausstattung mit Bestimmtheit kann aber nur auf Kosten der Erscheinungswelt stattfinden. Soll aber die Substanz die abstracte Idee der Beharrlichkeit selbst in Kantischer Weise sein, dann ist an die Stelle des Problems das Problem in anderer Form gesetzt; denn wie soll die Beharrlichkeit in abstracto den Wechsel in concreto ermöglichen? Das concret Wechselnde braucht auch ein concret Beharrliches. Dieses Beharrliche kann aber nur die Reproduction liefern. An dem, was da war, messen wir das, was da ist und scheiden so das Wechselnde vom Beharrlichen und selbst wenn alles gewechselt hätte, würde der Wechsel noch erkennbar sein, so lange das Veränderte durch Reproduction in Verbindung mit der Vergangenheit geblieben ist.

Eine Klippe scheint noch zu überwinden: die Wechselwirkung. Wir haben sie eigentlich beim Dingbegriff und bei der Causalität schon behandelt, indem wir nachwiesen, dass die Eigenschaft und Veränderung eines Dinges stets Eigenschaften und Veränderungen anderer Dinge fordert, nur im Hinblick auf sie gegeben und denkbar ist. So weisen sich die Dinge in der That ihren Ort in Raum und Zeit an, bestimmen sich gegenseitig. Sobald man nichts mehr als das unter Wechselwirkung versteht, ist so gut wie keine Schwierigkeit mehr vorhanden. Aber nun kommt die Metaphysik hinein und schafft Schwierigkeiten, wo keine sind. Dasselbe Ding soll wirken und zugleich leiden, aber leiden und wirken sind doch entgegengesetzte Begriffe, es ist also eine contradictio in adjectis

vorhanden, als wollte man sagen, dasselbe Ding wirke und wirke zu gleicher Zeit nicht. Aber was heisst wirken? Eine Veränderung zur Folge haben; ein Ding wirkt, heisst also, es hat in einem anderen Ding eine Veränderung zur Folge. Aber das Ding ohne eigene Veränderung wirkt nicht, es wirkt nur, insoferne es von einem anderen Dinge selbst verändert wird, dann hat seine Veränderung die Veränderung eines anderen Dinges zur Folge, es ist also immer leidend und thätig und kann es auch gleichzeitig sein. Ein Ding besteht aus einem Complex von Daten, es ist nun recht gut möglich, dass eine Veränderung einiger seiner Daten die Veränderung anderer Daten in einem anderen Dinge zur Folge hat und gleichzeitig die Veränderung einiger Daten im anderen Dinge, die Veränderung anderer Daten im ersten Dinge zur Folge hat. Wo hier ein Widerspruch stecken soll, ist mir unerfindlich. Er kommt erst herein, wenn das Ding als einheitliches transcendentes Wesen gefasst wird, das zu gleicher Zeit nur entweder thätig oder leidend sein kann. In der Erfahrung ist ein solches Wesen aber nie gegeben. E i n e Fassung des Begriffes Wechselwirkung wäre in der That widersprechend: wollte man nämlich behaupten, dieselbe Veränderung, die eine Veränderung im anderen Dinge zur Folge hat, sei gleichzeitig die Folge dieser zweiten Veränderung. Denn obwohl eine Veränderung recht wohl gleichzeitig die Ursache einer anderen sein kann, so muss doch eine in dem Sinne vorhergehen, als sie selbst eine Veränderung voraussetzt, mithin die Reihe der Veränderungen in einem Dinge der Reihe der Veränderungen im anderen Ding vorhergeht, wenn auch die letzten Glieder beider Reihen sich gleichzeitig entwickeln. So ist das Feuer sofort Ursache von Wärme in seiner Umgebung, aber das Feuer musste erst angezündet werden, die Veränderungen des Angezündetwerdens gingen dem Feuer vorher und in dem Sinn ging auch das Feuer der Erwärmung seiner Umgebung vorher, indem es zu einer vorhergehenden Causalreihe gehört.

VI. Capitel.

Die Induction.

Stuart Mill in seiner inductiven Logik unterscheidet vier Methoden der experimentalen Forschung: die Methode der Uebereinstimmung, die Methode des Unterschiedes oder die Differenzmethode, die Methode der Rückstände, und die Methode der Begleitveränderungen. Diese vier Methoden sind nach Stuart Mill selbst dem Princip nach eigentlich auf drei zurückzuführen, denn er nennt die Methode der Rückstände eine „besondere Modification der Unterschiedsmethode", was sie auch wirklich ist. Ich will hier den Versuch machen, auch die Methode der Begleitveränderungen als Modification einer anderen Methode, derjenigen der Uebereinstimmung, nachzuweisen. Diese geht von folgender Beobachtung aus: Auf A B C folgt a b c, auf A D E, a d e, also folgt auf A immer a, d. h. A ist die Ursache von a. Die Methode der Begleitveränderung hat folgende Beobachtungen zur Grundlage: Auf A B C folgt a b c, auf A_α B C folgt $a_{\alpha'}$ b c, auf A_β B C folgt $a_{\beta'}$ b c u. s. w., wobei α, β Modificationen von A bedeuten; aber Modification ist Veränderung von A, es muss also zu A entweder etwas hinzu oder von ihm hinweg kommen. Kommt etwas von A hinweg, dann erscheint es eigentlich in mehrere Factoren gespalten; also sagen wir, es bestehe A aus A', $\mathcal{A}$, $\mathcal{B}$ und ebenso besteht die Wirkung a aus a' α, β. Wir haben dann folgende Beobachtung: Auf A' B C $\mathcal{A}$ folgt a' b c α und auf A' B C $\mathcal{B}$ folgt a' b c β; nach der Methode der Uebereinstimmung folgt also auf A' stets a'. Dasselbe gilt natürlich, wenn die Modification des A in einer hinzukommenden Bestimmung besteht. Dann geht die Beobachtung folgendermaassen vor sich: Auf A B C $\mathcal{A}$, folgt a b c α und auf A B C $\mathcal{B}$, a b c β; nach der Uebereinstimmungsmethode also auf A stets a. Dass einer Modification der Ursache A stets eine Modification der

Wirkung a folgt, heisst also nichts anderes, als dass einem Theile oder einer Vergrösserung von A auch ein Theil oder eine Vergrösserung von a folgt. Daher giebt es eigentlich dem Princip nach nur zwei Methoden: die Uebereinstimmungs- und Differenzmethode, wenn auch die beiden anderen von Stuart Mill behandelten practische Bedeutung in Anspruch nehmen.

Wir haben nun zu untersuchen, woher diese beiden Methoden die Berechtigung nehmen, aus ihrem Verfahren ein Causalitätsverhältniss zu erschliessen. Zu diesem Zweck ist noch kurz die Differenzmethode darzulegen. Diese setzt folgende Beobachtungen voraus: Auf A B C folgt a b c, auf B C folgt b c; daraus schliesst man: auf A folgt immer a, weil a stets ausbleibt, wo A ausbleibt, es ist also die reine Umkehrung der Uebereinstimmungsmethode, indem diese constatirt, wo A da a, jene wo A nicht, da a nicht. Man kann also sagen, wie das ja ganz natürlich ist, dass auch hier in diesen beiden Methoden eigentlich nur ein Princip herrscht, nämlich zu constatiren, dass bisher, wo A war, auch a gewesen oder gefolgt ist und daraus schliesst man, dass auch künftig, wo A sein wird, auch a wird sein müssen. Auf welchen Grund hin? Grund? Ja, das Princip der Gründe, der Beweis ist ja eben aufzufinden.

Man kann also eigentlich gar nicht fragen nach dem Grunde der Berechtigung dieses Schlusses, ohne eben die Causalität, die man erklären will, schon vorauszusetzen. Man wird zwar Beweisgrund und Causalgrund (ratio, causa) scheiden wollen. Aber was auch immer bewiesen wird, wird doch nicht für den jetzigen Fall oder Augenblick allein bewiesen, sondern als giltig für alle Zukunft und alle gleichen Fälle und dass diese Regel für alle diese Fälle an einem Fall sichtbar ist, kann erst behauptet werden, nachdem sie durch Vergleichung mehrerer Fälle gewonnen wurde; daher setzt der logische und Causalgrund dasselbe Princip der Beobachtung und des Analogieschlusses voraus, nur dass jener nicht das Gesetz für Veränderungen, sondern für das Gleichzeitige sucht, welches Gesetz freilich wieder nur an einer wenigstens ver-

suchten Veränderung erkannt werden kann. Man kann nur einfach constatiren, dass dieser Schluss stattfindet, wobei wohl zu bemerken ist, dass die Erwartung, dass, wo A ist, auch a sein werde, durchaus nicht darin enthalten ist, dass, wo A gewesen ist, bisher auch a war. Man muss also zugestehen, dass jede einzelne Induction, soll sie nicht ganz und gar zweck- und sinnlos sein, die ursprüngliche Erwartung voraussetzt, dass, was sich bisher so verhalten hat, sich auch weiter so verhalten wird. Man kann diese Erwartung auch nicht auf Association zurückführen, denn diese sagt nur, dass die Vorstellung A die Vorstellung a mit sich bringt, nicht aber, dass auch in der Zukunft A stets mit a erwartet wird. Die Association ist Association und nicht Erwartung und in einer thatsächlichen Verknüpfung ist nicht die Erwartung dieser Verknüpfung gegeben. Diese Erwartung der Analogie von Vergangenheit und Zukunft in einzelnen Fällen ist es, worauf die ganze Causalitätslehre beruht. Die Induction kann immer nur festsetzen, dass A bisher mit a verknüpft war, niemals, dass A auch immer mit a verknüpft sein wird. Zu sagen aber, die Induction „erzeuge" diese Erwartung, ist sinnlos, denn im „Erzeugen" steckt ja eben das ganze Causalitätsproblem darinnen.

Man kann aber auch mit der Induction für sich allein gar nicht auskommen, überall schleicht sich der Analogieschluss ein, und ohne denselben, der freilich seiner Ursprünglichkeit wegen leicht übersehen wird, wäre oft überhaupt eine Bestimmung und Erklärung der Phänomene unmöglich.

Ursprünglich ist also nicht das ganz ausgebildete Causalitätsgesetz gegeben, wonach jede Wirkung ihre Ursache hat bis in's Unbegränzbare, sondern nur einige der Vergangenheit analoge Erwartungen für die Zukunft. Soweit also in der Gegenwart Analogien mit der Vergangenheit gefunden werden, soweit werden analoge Folgen für die Zukunft erwartet; wo sich in der Gegenwart keine Analogie bietet, bleibt auch jede Erwartung für die Zukunft aus. Erst nachdem man auch da Analogien gefunden, wo ursprünglich keine vorhanden zu sein

schienen, tritt der Schluss per analogiam ein, dass man auch in der Zukunft Analogien für Fälle wird finden können, die ursprünglich keine geboten haben und dazu tritt noch die Ueberzeugung, dass, soweit die Zukunft überhaupt bestimmbar ist, sie nur aus der jeweiligen Vergangenheit bestimmt werden kann. Damit ist aber das allgemeine Causalgesetz in seinen Grundzügen gegeben. Freilich nur in der Theorie, denn practisch kann die Zukunft nur erschlossen werden, wo die Gegenwart Analogien mit der Vergangenheit bietet.

Da es sich aber weiter bei der Causalität um Veränderungen handelt, insoferne man aus einer Veränderung auf andere zu schliessen vermag, und man beobachtet hat, dass Veränderungsarten, die anfangs zu ihrer Bestimmung keine analoge Anhaltspunkte boten, später dennoch solche finden liessen, so erwartet man per analogiam auch da eine Analogie in den Veränderungen, wo ursprünglich keine zu finden war. Und da eine Veränderung stets durch andere bedingt erscheint und diese anderen wieder durch andere, so erwartet man, sie bis in's Unendliche bestimmen zu können, wenn auch diese Bestimmung noch nicht überall gelungen ist, eben aus dem Grunde, dass sie oft in den scheinbar unbestimmtesten Fällen endlich doch gelungen ist, und daher auch für weitere scheinbar unbestimmbare Fälle erwartet werden kann. So erscheint mir die Erwartung, dass das der Vergangenheit Analoge sich auch analog verhalten wird, die Wurzel aller Causalität zu sein.

V. Abschnitt.

Der Raum und die Zeit.

I. Capitel.

Kant und das Apriori des Raumes.

Seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft ist die Apriorität von Raum und Zeit der immerwährende Zankapfel zwischen den Philosophen gewesen und eine Einigung konnte bis jetzt noch immer nicht erzielt werden. Der Hauptgrund dieses endlosen Streites scheint mir aber darin zu bestehen, dass man es in der Regel unterlässt, genau zu bezeichnen, was man unter „a priori“ und „a posteriori“ versteht. Versteht man unter a priori das Allgemeine und Nothwendige, wenigstens nach dem Vorgange Kant's als Kriterien der Apriorität einer Erkenntniss, so ist dagegen zu erinnern, dass auch die reinen Empiristen, die alle Apriorität läugnen, eine freilich empirische Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntniss anerkennen. Es kann also das Kriterium der Apriorität nicht Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniss überhaupt, sondern es muss eine bestimmte, besondere derartige Erkenntniss sein. Worin unterscheidet sich also die nothwendige Erkenntniss der Empiristen von jener der Aprioristen? Wollte man nach dem Wortlaut von a priori vorgehen, und dies scheint bei manchen Philosophen stattzufinden, dann sollte man meinen, die Erkenntniss der Noth-

wendigkeit gehe dem empirischen Inhalt dieser Erkenntniss voraus. Das würde aber heissen, das Erkennen oder die Erkenntnissbeziehung gehe dem Erkannten, dem in der Beziehung Gegebenen voraus. Aber dies ist doch offenbar ein Widersinn, es ist ein Urtheil der Nothwendigkeit über etwas gänzlich Unbekanntes. Eine Widerlegung dieser Ansicht kann also füglich unterlassen werden.

Eine andere Ansicht ist jene, wonach die Apriorität eine bestimmte Beschaffenheit des Geistes bildet, einer bestimmten Organisation desselben angehört. Thatsächlich tritt die Apriorität der Erkenntniss erst mit dem Gegenstande derselben auf, ist also empirisch, aber nur ihre Entdeckung ist empirisch und nicht die dadurch entdeckte Erkenntniss, d. h. mit anderen Worten, die Kenntniss selbst ist unfehlbar gewiss, weil sie dem Wesen unseres Geistes angehört, nur die Entdeckung kann falsch sein; man kann ein Apriori entdeckt haben, das gar kein Apriori ist. Der Vertreter dieser Ansicht ist F. A. Lange. Es ist merkwürdig, dass ein Denker wie Lange den offenbaren Widersinn in diesem Begriffe des Apriori nicht bemerkt hat. Ist nämlich das Apriori nur a posteriori entdeckbar, dann hat die Erfahrung darüber zu entscheiden, ob überhaupt ein Apriori entdeckt werden kann, und da ich mich in der Entdeckung eines jeden Apriori irren kann, so hat auch jedes Apriori nur eine temporäre, d. h. empirische, auf Widerruf geltende Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Und dazu kommt noch, dass dann das Apriori auch noch empirisch widerlegt werden kann und muss, denn kann es empirisch erwiesen werden, so kann es auch empirisch widerlegt werden. Dann ist aber alle Nothwendigkeit Ausfluss der empirischen Nothwendigkeit, das Apriori ist gänzlich in den Händen des Empirismus. Was dem Apriori einzig und allein noch übrig bleibt, ist sein verschiedener Ursprung, es gehört dem Wesen der ursprünglichen „Organisation“ unseres Geistes an, während die empirische Nothwendigkelt den Aussendingen angehört und dem Geiste nur angewöhnt, anerzogen ist. Hier muss man fragen, was heisst das: Wesen, Organisation unseres Geistes; was heisst

das Geist. Kennen wir den Geist, wie er nicht im Erfahrungszusammenhang gegeben ist? Selbst nach der Ansicht Kant's und der Aprioristen offenbar nicht. Das Wesen des Geistes kann also doch nur berücksichtigt werden, soweit es uns erfahrungsgemäss gegeben ist und die Nothwendigkeit, die dem empirisch gekannten Geiste zugehört, ist nicht weniger empirisch als jene, die den äusseren Erfahrungsdingen angehört. Desswegen, weil etwas in der empirischen Beschaffenheit unseres Geistes begründet ist, hat es doch keine höhere Nothwendigkeit, als wenn es in der empirischen Beschaffenheit der Dinge begründet ist. Vielleicht könnte man aber der Empirie überhaupt alle Nothwendigkeit ab und nur allein dem Geiste zusprechen? Gehört aber zum Geiste alles Gegebene, dann auch das durch Erfahrung Gegebene. Gehört zum Geiste nicht alles Gegebene, dann muss ein Grund für jene Scheidung vorhanden sein. Bildet diesen Grund aber wieder jene spezielle Nothwendigkeit, so bewegt man sich schon wieder im Kreise, indem man das zum Geiste rechnet, was nothwendig ist und das für nothwendig erklärt, was zum Geiste gehört. Man könnte noch vom rein Kantischen Standpunkt einwenden, dass Apriori eben das sei, was Erfahrung überhaupt erst möglich mache. Aber bei aller Ehrfurcht vor Kant muss ich doch behaupten, dass dieser Satz nicht weniger widersinnig ist, als der erste. Was die Erfahrung erst möglich machen soll, muss doch eine Bedingung der Erfahrung sein, das Apriori in diesem Sinn ist also die subjective Bedingung aller Erfahrung. Aber die Bedingung der Erfahrung kann doch nicht selbst Erfahrung sein, darf doch nicht selbst Erfahrung voraussetzen, sonst erklärt sie und bedingt sie nicht die Erfahrung, sondern wird selbst von ihr bedingt. Es müsste also möglich sein, über die Erfahrung hinauszugehen, um die Bedingungen der Erfahrung feststellen zu können und es handelt sich also jetzt darum, festzustellen, worin die „Erfahrung“ besteht? Hier hilft man sich in der Regel damit, dass man die Erfahrung (das Aposteriori) durch den Gegensatz des Apriori und dieses wieder durch den Gegensatz des Aposteriori erklärt; man bewegt sich

also immerwährend im Zirkel, und setzt diesen Gegensatz, der eben fraglich ist, stets schon voraus. „Hebt aber Alles mit der Erfahrung an“, dann ist es fraglich, wie Jemand wissen kann, womit die Erfahrung anhebt, ohne aus ihr hinauszugehen? Aber Kant hat einen doppelten Begriff der Erfahrung: einmal das Zusammen von Apriori und Aposteriori, das apriorisch gefasste Aposteriorische und das andere Mal das Aposteriori ohne Apriori, bei dem freilich fraglich ist, ob und wie es ohne alle kategorielle und formelle Fassung bestehen kann. Bei Kant also ist nicht bewiesen oder nachgewiesen, sondern vorausgesetzt, dass die ganze Erfahrung auf zwei Factoren beruht, einem aposteriorischen und einem apriorischen. Kant muss daher entweder von vornherein behaupten, nicht Alles, was gegeben ist, ist Erfahrung, oder er muss nachweisen, wie es aus der Erfahrung sich entwickelt. Letzteres konnte Kant nicht, daher hat er den Unterschied von Apriori und Aposteriori vorausgesetzt. Aber ist dieser Unterschied selbst a priori oder a posteriori gegeben? Kant war wohl der ersteren Ansicht, ohne sie irgendwie näher begründet zu haben. Da also die Aprioristen bei ihrer Erklärung des Begriffes der Erfahrung sich stets im Zirkel bewegen, so müssen wir uns selbst fragen, was heisst das Erfahrung, denn man kann doch nicht irgend etwas erklären wollen, ohne anzugeben, was man darunter versteht. Man kann nun Erfahrung Alles nennen, was in der Bewusstseinsbeziehung gegeben ist, also Alles, was uns überhaupt gegeben ist, oder man kann nur einen Theil des Gegebenen so nennen. Soll aber nur ein Theil des Gegebenen Erfahrung heissen, und diese Benennung nicht zu blossem Wortstreite führen, dann muss ein fundamentaler Unterschied nachgewiesen, dieser könnte aber nur in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit gefunden werden. Da aber Nothwendigkeit und Allgemeinheit sowohl der Erfahrung als dem Apriori zugehört, so müsste eine bestimmte Nothwendigkeit, die apriorische, nachgewiesen werden: diese könnte aber nur in einer absoluten Geltung, im Gegensatz zur relativen, empirischen, bestehen. Man müsste also nachweisen, dass es eine Noth-

wendigkeit und Allgemeinheit giebt, die auch in aller Zukunft Allgemeinheit und Nothwendigkeit bleiben wird. Woraus könnte man das aber nachweisen? Doch nur aus der Vergangenheit; und gerade in dieser zeigt sich, dass sehr oft etwas für allgemein und nothwendig gehalten wurde, was jetzt nicht mehr so angesehen wird. Dieser Beweis ist also unmöglich. Wollte man aber einwenden, nicht die Unfehlbarkeit der Nothwendigkeit sei das Kriterium des Apriori, sondern der Ursprung derselben, so bewegt man sich im Kreise oder geht aus dem Gegebenen hinaus. Bleibt man nämlich beim Gegebenen (beim Bewussten) stehen, dann muss doch das aufgewiesen werden können, aus dem sich diese Nothwendigkeit entwickelt und diese wird immer wieder nur charakterisirt werden können durch diese Nothwendigkeit, die eben zu erklären ist. Das dem einen Theil des Gegebenen (dem Geiste) Angehörige soll eben jene Nothwendigkeit haben und alles so Nothwendige gehört jenem Theile (dem Geiste) an — aus diesem Kreise giebt es kein Auskommen, ausser man wird transcendent. Und hier kommen wir auf den Kernpunkt der ganzen Sache zu sprechen, das Apriori hat keinen Grund bei Läugnung aller Transcendenz. Ist nämlich alles Gegebene Erfahrung, dann ist, wie schon nachgewiesen, das Apriori nur als etwas ausserhalb alles Gegebenen zu behaupten (freilich scheinbar) möglich; es ist eigentlich unbekannt und muss es stets bleiben. Ist aber ein Theil des Gegebenen das Apriori, dann kann wieder diese Trennung des Gegebenen nur durch Hinweis auf ein Transcendentes scheinbar begründet werden, denn thatsächlich ist ein solcher Grund niemals gegeben. Fällt das transcendente Subject und Object, dann fällt auch jede concrete Scheidung des Gegebenen in Subjectives und Objectives, eine solche Scheidung kann nur in abstracto bestehen. Diese Scheidung ist zwar ursprünglich, aber das Geschiedene ist in unauflöslichem Zusammen. Und der Grund dieser Scheidung ist nicht eine doppelte Nothwendigkeit, die nirgends besteht, sondern der Unterschied der durch den Leib vermittelten Vorstellungs- und Wahrnehmungswelt. Da aber Beziehungen, und auf

diesen beruht die Nothwendigkeit, sowohl zur Vorstellungs- als Wahrnehmungswelt gehören, so ist man geneigt, sie bald zur Wahrnehmung, bald zum Geist zu rechnen. Ueberhaupt alle Elemente, die sowohl der Wahrnehmungs- als der Vorstellungswelt angehören, haben die Philosophen in jenes Schwanken versetzt, ob sie dieselben der Vorstellungs- und Gefühlswelt (dem Geiste, Subjecte), oder der Wahrnehmungswelt (den Dingen, dem Objecte) zurechnen sollen. Zu diesen Elementen gehört auch Raum und Zeit, die beiden Welten angehören und die daher bald als subjectiv, bald als objectiv gegeben betrachtet wurden.

Hier kann jedenfalls viel Streit vermieden werden durch blosse Feststellung von Wortbedeutungen. Bedeutet nämlich Erfahrung den ganzen Umfang des Gegebenen, dann gehört auch Raum und Zeit der Erfahrung an. Heisst „Subjectiv" alles Vorhandene, dann ist Raum und Zeit auch subjectiv. Soll aber das Gegebene in einen subjectiven und objectiven Theil geschieden werden, dann kann dieser Unterschied nur die Vorstellungswelt im Gegensatz zur Wahrnehmungswelt treffen und es würde sich darum handeln, ob der Raum der Wahrnehmungswelt ursprünglicher als der Vorstellungswelt angehört. Hier ist wohl kein Zweifel, dass der Raum der Wahrnehmung der ursprünglichere ist. Aber wir können das nur auf Grund der Thatsache behaupten, dass Nichts zur Vorstellung gelangen kann, was seinen einfachen Elementen nach nicht in der Wahrnehmung gegeben war. Dennoch ist es unmöglich, eine Wahrnehmungswelt ohne alle Beziehung, alles Fühlen und Begehren ausser in abstracto denken zu wollen. Stets wird eine Reproduction mit ihren Gefühlen vorausgesetzt und wir können niemals eine erste Wahrnehmung haben, sondern nur eine erste Erinnerung, nur bis wohin uns diese führt, wissen wir etwas. Wir können daher nicht wissen, wie „unsere Wahrnehmungen" angefangen haben, weil sie „unser" nur durch eine Beziehung auf die Vergangenheit (unsere Reproduction) sein können und auch der Anfang nur in der Reproduction gegeben sein könnte, eben als erste Erinnerung. Daher kann

man nicht behaupten, die Wahrnehmung sei das Prius, die Vorstellung das Posterius. Von wannen beide Welten kommen, und wohin beide Welten ihren Gang nehmen, ist uns zu wissen versagt. Beide sind ohne einander und eine Vermittlung durch den Leib undenkbar, unvorstellbar resp. unwahrnehmbar. Man kann also zugeben, dass wir nach Analogie mit gewissen Thatsachen schliessen müssen, so wie wir uns Farben nicht vorstellen könnten, wenn wir sie nicht gesehen hätten, so könnten wir Raum und Zeit nicht vorstellen, wenn sie uns nicht in der Wahrnehmung gegeben gewesen wären. Aber eben wenn sie nicht „uns" gegeben gewesen wären, und was sind wir ausser unserer Vergangenheit, deren ersten Anfang vorzustellen, das Nichts reproduciren hiesse; denn die erste Vorstellung ist nur dann die erste, wenn ich mich erinnern kann, dass ihr keine andere, also Nichts, absolut Nichts, vorhergegangen ist. Wer das vermag, würde wieder ein mir unzugängliches philosophisches Kunststück ausführen. Die Frage der Subjectivität und Apriorität des Raumes in diesem Sinne ist also unlösbar, aber ohne weiteren Schaden. Es genügt, festzustellen, dass unsere Erinnerung uns niemals über den Raum und die Zeit hinausführt, dass also diese Elemente für uns so ursprünglich sind, als etwas für uns ursprünglich sein kann.

Nach diesen allgemeinen Erörtungen will ich Kant's Beweise für die Subjectivität des Raumes einer näheren Erörterung unterziehen.

Kant führt in der ersten Ausgabe fünf, in der zweiten vier Beweise für die Idealität von Raum und Zeit an, indem er den dritten Beweis auslässt. Dieser gründet sich auf die Apriorität der Mathematik, die ohne Idealität des Raumes nicht möglich ist. Die Apriorität der Geometrie war eine von Kant nicht bewiesene, sondern vorausgesetze Behauptung, eine unantastbare Ueberzeugung und es handelte sich also darum, nicht zu beweisen dass, sondern nachzuweisen, wie sie möglich sei. Sie war also für ihn weniger Beweis für die Idealität des Raumes, als vielmehr Grund, einen Beweis für diese zu

suchen, er mag desshalb den diesbezüglichen Beweis in der zweiten Auflage ausgelassen haben.

Es ist nun ohne Zweifel richtig, dass die Apriorität der Geometrie im Sinne Kant's die Idealität des Raumes fordert, denn a priori konnte für Kant nur etwas sein, das in der Natur des Subjects begründet ist, weil uns die Natur der Dinge an sich unbekannt ist und eine Nothwendigkeit aus dieser Quelle nicht abgeleitet werden kann. Die Materie der Erscheinung kann daher auch nur insofern nothwendig sein, als sie sich in gewisse Formen und Beziehungen des Subjects einfügt. Aber daraus, dass die Apriorität der Mathematik resp. Geometrie die Idealität des Raumes fordert, folgt noch nicht, dass diese Idealität des Raumes richtig ist, sondern umgekehrt, aus der Falschheit der Behauptung einer Idealität des Raumes würde vielmehr die Falschheit der Apriorität der Geometrie selbst erwiesen werden können. Aber worauf gründet sich diese Apriorität? eben wieder auf die Idealität des Raumes. Denn da die Raumdata, meint man, dem Subjecte angehören, wie sollen dann meine Gedanken und Beweise vom Raum für Dinge maassgebend sein, die nicht mir angehören, wenn nicht dieser Raum der Dinge ebenfalls mir meinem Wesen angehört. Also die geometrischen Sätze sind nothwendig, eben weil sie dem Subjecte angehören, denn nur das im Wesen des Subjectes Begründete kann (nach der Meinung der Aprioristen) nothwendig sein und der Raum muss dem Subjecte angehören, weil sonst die Geometrie keine Wissenschaftenheit a priori wäre. Man setzt also die Subjectivität der Geometrie voraus und folgert daraus die Subjectivität des Raumes überhaupt, und beweist nun wieder die Subjectivität der Geometrie aus jener des Raumes. Das Alles kommt daher, weil man nicht genügend begrenzt und bezeichnet, was man unter Subject und Object versteht und weil man nicht von einer Analyse der Thatsachen, sondern schon von unbewiesenen Reflexionen über Thatsachen ausgeht. Da ich jedoch die Apriorität der Mathematik in einem eigenen Capitel zu behandeln gedenke, so genügt es mir, hier darauf hingewiesen zu haben, wie misslich

es ist, die Apriorität der Geometrie für die Idealität des Raumes in's Feld führen zu wollen.

Im ersten Beweise sagt Kant: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden". Vielmehr sei die Vorstellung des Raumes vorausgesetzt, um Empfindungen „als in verschiedenen Orten vorstellen" zu können. Hier kann Kant nicht die selbstverständliche nichtssagende Behauptung machen, man müsse, um Empfindungen räumlich vorzustellen, den Raum schon voraussetzen, das wäre eine Tautologie, aber kein Beweis. Er scheint mir hier vielmehr sagen zu wollen, dass der Raum nicht ableitbar ist aus Etwas, das nicht selbst Raum sei, dass man die Entstehung des Raumes aus etwas Unräumlichem nicht nachweisen könne. Er ist kein empirischer Begriff, heisst hier, er entsteht nicht, wie etwa mein empirischer Begriff einer Pflanze, aus Qualitäten und Bestimmungen, die an sich noch gar keine Pflanze sind. In diesem Sinne ist Kant vollständig berechtigt zu dieser Behauptung; die Raumanschauung ist so ursprünglich, dass sie unableitbar ist, daher setzt sie auch jede scheinbare Ableitung immer voraus. Aber es erhellt daraus nicht, welcher Vorzug daraus der Raumanschauung gegenüber anderen Bewusstseinsdaten erwachsen soll? Ist z. B. Roth nicht ebenso ursprünglich gegeben wie der Raum? Man könnte zwar einwenden, dass die Farbe aus Aetherschwingungen ableitbar sei. Dagegen müssen aber zwei Einwendungen gemacht werden. 1) Aetherschwingungen sind räumliche Bewegungen, da aber der Raum nach Kant und seinen Anhängern subjectiv ist, so ist auch die ganze Schwingungstheorie subjectiv, soweit sie nicht raumloses Ding an sich zu sein beansprucht, das wieder nichts erklärt. Man müsste also behaupten, die subjectiven Raumvorstellungen von Schwingungen erzeugten die Farbe, wollte man die Farbe von etwas ableiten, das nicht Farbe ist. Denn von dem, was etwa (im Sinn der Transcendentisten) den Schwingungen an sich zu Grunde liegt, ist gar nichts ableitbar, weil sie gänzlich unbekannt sind. Und soll es kein Widerspruch sein, für die Farbe ein Ding an sich

als Ursache anzunehmen, so kann das auch für den Raum geschehen, ohne dass desswegen seine Unableitbarkeit aus der Empfindung oder irgend etwas Bekanntem aufgehoben würde. 2) Es sind aber die Schwingungen (soweit sie nicht Ding an sich sein sollen) selbst nicht ohne Empfindungsqualität vorstellbar und setzen daher diese ebenso voraus, wie die Empfindungen den Raum. Es ist also nicht abzusehen, wieso die Raumanschauung in ihrer Ursprünglichkeit einen Vorzug vor der Empfindungsqualität: Farbe, Tastqualität, Ton u. s. w. besitzen sollte.

Der zweite Beweis Kant's wurzelt darin, dass die Vorstellung von Gegenständen ohne Raum unmöglich, dagegen die von Raum ohne Gegenstände ganz gut denkbar sein soll.

Es ist schwer denkbar, dass hier Kant gemeint haben soll, man könne Raum thatsächlich, d. h. in concreter Weise, ohne alle Qualität, ohne allen Empfindungsinhalt vorstellen, und dennoch muss man es annehmen, soll dieser Beweis einen Sinn haben. Hier spielt eben Kant's unbestimmter Begriff vom Begriff in die ganze Sache hinein. Kant hat niemals die Frage behandelt, worin unterscheidet sich (nicht durch den Ursprung, sondern im Bewusstseinszusammenhang) Begriff von Anschauung und Empfindung, von Vorstellung im concreten Sinn. Man kann wohl widerspruchslos behaupten, dass Kant noch an der Allgemeinvorstellung, also an einer nicht bloss logischen, sondern zeitlichen Trennbarkeit von Begriff und Concretum festhält. Denn das Concretum ist bei Kant für den Begriff nicht nothwendig, damit er überhaupt gegeben sei, sondern nur um eine Bedeutung, Geltung zu gewinnen. Daher gebraucht Kant sehr oft Vorstellung für psychische Gebilde, die wir in der Regel Begriffe nennen. Im Sinne eines solchen Begriffes hat Kant nun recht, wenn er sagt, denke ich alle Gegenstände fort, so bleibt noch der Raum, d. h. der Raum überhaupt, in abstracto; wenn ich aber allen Raum fortdenke, dann bleiben mir nicht noch Gegenstände. Das ist aber sehr natürlich, denn zu Gegenständen, Dingen ausser mir (und die meint hier Kant) gehört eben der Raum, sie sind ohne Raum

nicht vorstellbar. Kant nimmt also einmal Raum im Sinne von Raum in abstracto und das andere Mal im Sinne des in concreto, d. h. im Zusammen mit anderen Qualitäten vorgestellten Raumes. Denn denke ich bloss den Raum in abstracto fort, dann bleiben zwar nicht die räumlichen Gegenstände, aber ihre Empfindungsqualitäten in abstracto übrig, natürlich an den concret vorgestellten Dingen selbst. Kant scheint daher den Raum ohne Dinge sich nicht abstract gedacht, sondern gleichsam als das Innere einer kugelförmigen nebelhaften Hülle aller Dinge vorgestellt zu haben, ohne zu bemerken, dass diese denn doch auch Vorstellung eines Dinges und nicht bloss Raum sei.

Der dritte resp. vierte Beweis geht davon aus, dass der Raum kein discursiver Begriff von Dingen, sondern reine Anschauung sei. Kant scheint mir dabei folgender Ansicht zu sein: Ich erhalte nach der geläufigen Ansicht den allgemeinen oder discursiven Begriff von Farbe, indem ich in der Vorstellung die einzelnen Farben durchlaufe und aus ihnen den gemeinsamen Begriff der Farbe überhaupt abstrahire. Beim Raum soll dieses nicht der Fall sein. Hier sind nach Kant das Prius nicht die Räume der einzelnen Dinge, sondern die allgemeine Raumanschauung (der Raum der inneren Kugelschale) und die einzelnen Dinge werden selbst erst möglich durch Einschränkung dieses Raumes. Sie sind also das Posterius als Theile, gegenüber dem Ganzen als Prius.

Schon die Ansicht aber, als ob das Ganze früher sein müsste als die Theile, ist unrichtig, sehr oft sind die Theile früher als das Ganze gegeben, und dieses ist hier der Fall. Nicht die allgemeine Raumanschauung ist das Erste, sondern der jeweilige gegebene Gesichts- und Tastraum. Ich weiss aber aus Erfahrung, dass derselbe an seinen factischen in sich abgeschlossenen Grenzen zu erweitern möglich ist und ich vermag in der Phantasie auf diese Weise eine Grenze des Raumes nach der anderen zu durchbrechen, ohne an eine absolute Grenze zu stossen. Auf diese Weise entsteht ein allumfassender Raum der Vorstellung, der, soweit er auf Wahr-

nehmungen gegründet ist, auch die Wahrnehmungsmöglichkeit in sich enthält[1]). Also gerade die einzelnen Räume sind das Prius, der allumfassende Raum das Posterius. Man kann auch nicht sagen, das sei bloss der psychologische Weg, auf dem man zur Anschauung jenes allumfassenden Raumes gelange, dieser aber sei Bedingung des Einzelraumes. Abgesehen davon, dass dieser Raum überhaupt nicht Anschauung, sondern Begriff ist (die Möglichkeit, jede Grenze des Raumes zu durchbrechen), so ist jener allumfassende Raum so lange gar nicht nothwendig, so lange ich aus dem im Augenblick gegebenen umschriebenen Raum in der Vorstellung nicht hinausgehe, so lange ich mich in der Vorstellung nicht an die Grenzen des eben gegebenen Raumes versetze.

Aber selbst wenn diese Ansicht Kant's richtig wäre, so würde sie nur eine Eigenthümlichkeit des Raumbegriffes gegenüber anderen Begriffen beweisen, nicht aber, dass der Raumbegriff idealiter, die Empfindung realiter begründet sei. Wieso aus dieser Eigenthümlichkeit der Raumanschauung die Idealität derselben folgen soll, hat Kant nicht nachgewiesen, weil er es nicht konnte. Viel eher könnte man daraus auf seine Realität schliessen, wenn der allumfassende Raum, der uns nie unmittelbar gegeben ist, das Prius des jeweilig unmittelbar gegebenen begrenzten Raumes sein soll. Bei alledem muss man aber zugestehen, dass jener allumfassende Raum ein stets sich ergebendes Resultat der Reflexion ist, daher auch im Sinne dieser Reflexion die einzelnen Gegenstände nur Einschränkungen jenes allumfassenden Raumes sind. Aber eben, weil erst hinzukommende Reflexionen nöthig sind, ist jener allgemeine Raum seinem Ursprung nach nicht das Prius, sondern das Posterius des jeweilig gegebenen begrenzten Raumes.

Der fünfte resp. vierte Beweis stützt sich darauf, dass der Raum als eine unendlich gegebene Grösse vorgestellt wird. Kant meint hier, wäre der Raum ein discursiver Begriff, abstrahirt aus den einzelnen gegebenen Räumen (Fuss, Elle),

---

[1]) Siehe darüber Schuppe l. c. p. 176.

so könnte er nicht unendlich gedacht werden, denn dieser Raum müsste ja natürlich das, sowohl endlichen als unendlichen Grössen Gemeinsame, in sich fassen, also keinesfalls die Unendlichkeit. In der zweiten Ausgabe erklärt Kant es noch weiter dahin: Jeder Begriff ist an einer unendlichen Menge von Vorstellungen denkbar als ihr Merkmal, aber der Raum wird nicht als Merkmal an den Vorstellungen gedacht, sondern als eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich fassend. Im ersten Fall liegt also die Unendlichkeit nicht im Begriff, sondern nur in der Zahl der Objecte, an denen er vorkommt; im zweiten Fall liegt die Unendlichkeit im Begriff, die unendliche Zahl der Objecte macht diesen Begriff aus und nicht eine Abstraction daraus, welcher die Anzahl gleichgültig ist. Daher ist der Raum gar nicht Begriff, sondern Anschauung a priori.

Dem gegenüber muss eingewendet werden, dass eine unendliche Grösse überhaupt nicht vorstellbar ist, sie ist, wie ich schon öfters darauf hingewiesen habe, ein nicht zu beendender Process. Es kann also keine Rede davon sein, dass ich den unendlichen Raum anschaue oder vorstelle. Vollziehe ich aber gewisse Reflexionen, dann gelange ich in der That zu einem Begriff vom Raum (die Unmöglichkeit einer absoluten Grenze oder die Möglichkeit, jede Grenze in der Vorstellung zu durchbrechen), der die Eigenthümlichkeit besitzt, die Forderung in sich zu fassen, sich alle bestimmten Räume als in ihm befindlich zu denken (in abstracto an irgend einer als Schema dienenden concreten Vorstellung: Kugelfläche), nicht aber thatsächlich vorzustellen, was ganz unmöglich ist. Diese Eigenthümlichkeit macht aber den Raumbegriff weder zur Anschauung noch zu einem Apriori. Uebrigens läuft dieser letzte Beweis Kant's auf den vorhergehenden hinaus, er ist nur eine andere Form desselben.

Es ist eigenthümlich, dass Schuppe, obschon er einsieht, dass jener allumfassende Raum sich aus den Einzelräumen herausbildet, dennoch an der Apriorität des Raumes festzuhalten

scheint[1]). Er meint Raum und Zeit (wenn man von den Qualitäten abstrahirt) sei unterschiedslos, ein und dasselbe, daher sollen sie „Grundbedingung aller Wahrnehmung“, Bedingung aller Qualitäten sein. Warum aber sie desswegen Bedingung sein sollen, ist durchaus nicht zu ersehen und von Schuppe in keiner Beziehung erwiesen. Es ist wahr, dass Wahrnehmung ohne ein „Hier“ und „Jetzt“, also ohne Raum und Zeit nicht möglich ist, aber das „Hier“ und „Jetzt“ hat ebenso die ganze Wahrnehmung in concreto zur Voraussetzung und wie es keine Wahrnehmung ohne Raum und Zeit giebt, so giebt es auch keinen Raum und keine Zeit, die nicht qualitativ bestimmt wäre. Man kann also mit demselben Recht auch umgekehrt sagen irgend eine Qualität ist Grundbedingung aller Wahrnehmung. Schuppe meint weiter, man könne von Raum und Zeit nicht abstrahiren, wenn man auch von aller Erfüllung abstrahire, weil man unmöglich Nichts denken könne. Gewiss aber auch umgekehrt: abstrahire ich von Raum und Zeit, so muss ich wenigstens auf ihre Erfüllung reflectiren, aus demselben Grunde, weil ich nicht Nichts denken kann. Ist nun dieses auch Schuppe's eigene Meinung? Wie kann er denn einen Unterschied festhalten zwischen dem Denken (zu dem wohl auch Raum und Zeit gehört?) und dem Gegebenen (der Empfindungsqualität?). Worin besteht dieser Unterschied, ist das Denken und Raum und Zeit nicht gegeben? Oder sind Beide ursprünglich getrennt und vereinigen sich erst später? Frägt Schuppe nicht nach Herkunft des „Gegebenen“, dann sollte er es auch nicht zum Unterschied vom Denken das „Gegebene“ nennen, denn darin liegt eine versteckte Transcendenz, ein dem Denken fremder Ursprung, der aus dem Denken, aus allem Bewusstseinszusammenhang hinauszuführen droht.

[1]) l. c. p. 173 ff.

II. Capitel.

Die Ursprünglichkeit des Raumes.

Wir haben gesehen, dass das, was Kant beweisen konnte, nicht mehr und nicht weniger war, als die Ursprünglichkeit des Raumes, so wie eine gewisse Eigenthümlichkeit desselben, gegenüber allen übrigen Daten. Diese Eigenthümlichkeit beruht darauf, dass alle Daten in räumlichen (und zeitlichen) Beziehungen gegeben sind, dass alle Daten sich in den gegebenen Raum einfügen, sich in ihn theilen; aber nicht so, als ob er vor ihnen gegeben wäre, sondern so, dass er gleichzeitig und in der Vorstellung untrennbar mit ihnen gegeben ist. Freilich kann sich diese Eigenthümlichkeit des Raumes ursprünglich nur auf die eben vorhandenen Daten erstrecken, und erst weitere Reflexionen dehnen diese Eigenthümlichkeit auf alle Daten aus. Der Raum ist also ursprünglich und eigenthümlich seinem Gegebensein nach, aber er ist nicht a priori, weder in dem Sinne, als ob er eine Eigenthümlichkeit eines transcendenten Wesens wäre, noch in dem Sinne, als ob er dem sogenannten psychischen Leben, der psychischen Organisation allein zugehören oder aus ihr seinen Ursprung nehmen würde. Das würde ja seine Ursprünglichkeit umstürzen, wollte man ihn aus etwas ableiten, das er nicht selbst ist. Ist der Raum ursprünglich gegeben, wie will man aus ihm heraus zu etwas Nichträumlichen gelangen, ohne seine Ursprünglichkeit läugnen zu müssen? Die Apriorität des Raumes ist daher mehr, als Kant beweisen konnte.

Es ist nun eine sehr sonderbare Thatsache, dass so viel naturwissenschaftliche Forscher sich zu Kant hingeneigt haben und noch hinneigen, ohne zu bemerken, in welchem Widerspruch zu Kant gewisse naturwissenschaftliche Theorien stehen. Ist Raum und Zeit wirklich eine Anschauungsform unseres Subjects (sei es des immanenten oder transcendenten), wie sollen

dann Schwingungen einer Materie (sei es einer ponderabeln oder imponderabeln) Empfindungen in eben demselben Subject erzeugen? Materie ist Erscheinung, Raum und Zeit subjective Form. Erzeugt also ein Zustand des Subjectes durch Einwirkung auf dasselbe Subject die Empfindung? Das werden die Forscher der Naturwissenschaft wohl nicht zugeben wollen, sie werden behaupten, dass die Schwingungen nicht nur Vorstellungen oder Zustände des Subjectes sind. Dann können sie aber nur behaupten, dass gewisse Dinge an sich sich analog wie diese subjectiv gedachten Schwingungen verhalten, und es ist die Frage, ob sie damit nicht über jenen Kreis der Erfahrung hinausgegangen sind, den Kant für alle Zeit begrenzen wollte; freilich ist auch die Frage, ob Kant selbst nicht über diesen Kreis hinausgegangen ist und somit die Naturwissenschaftler ihm einfach nur nachgegangen sind. Denn ist das Ding an sich vollständig unbekannt, wie kann man behaupten, dass innerhalb der Dinge an sich analoge Verhältnisse herrschen, wie innerhalb der Welt der Erscheinung. Ja, wie kann man überhaupt von einer Vielheit der Dinge an sich sprechen und dabei ihre gänzliche Unbekanntheit aufrecht erhalten wollen? Offenbar passt jene naturwissenschaftliche Theorie viel besser zu Locke als zu Kant, viel besser zu der Annahme primärer Qualitäten, die den Dingen an sich zukommen und die in uns sowohl die Empfindungsqualitäten, als die Raum- und Zeitanschauung erzeugen. Auf der Annahme solcher primären Qualitäten beruht auch in der That die ganze Theorie der Naturwissenschaften, soweit sie transcendente Facta voraussetzt und nicht nur Hilfsconstruction sein will, zum Zweck der Ordnung der Erscheinungen und der Herstellung eines allgemeinen Zusammenhanges zwischen ihnen.

Auf was können sich aber jene Versuche gründen, welche die Raumanschauung aus nichträumlichen Daten ableiten wollen? Auch sie gerathen in Widerspruch mit naturwissenschaftlichen Theorien.

Entsteht nämlich unsere Raumanschauung aus Empfindungen allein, dann ist der Raum zwar nicht a priori gegeben,

aber er ist subjectiv, rein subjectiv. Dann sind also wieder jene räumlichen Beziehungen der Dinge an sich zu uns subjective Beziehungen und können doch nicht unsere Welt der Vorstellungen und Wahrnehmungen erzeugen, da sie ja dieselbe zu ihrer Existenz vielmehr voraussetzen.

Die Anhänger jener Lehre sind daher genöthigt, bloss die psychische Entstehung der Raumwelt erklären zu wollen und die ganze Welt des Raumes in der Transcendenz vorauszusetzen. Sie machen sich daher die ganz unnöthige Mühe, dasjenige noch einmal zu construiren, was sie vollständig construirt schon besitzen; denn diese ganze transcendente räumliche Welt ist natürlich der sogenannten subjectiv räumlichen Welt entnommen und sie setzen daher überall den Raum voraus, den sie erst erklären, freilich psychisch erklären wollen, als ob sie jemals aus dem psychisch Gegebenen herausgelangen könnten. Denn wer auf psychischem Wege aus dem Psychischen herauskommen will, vollführt das eigenthümliche Kunststück des Freiherrn von Münchhausen, der sich bekanntlich bei seinem eigenen Zopfe in die Höhe zog.

Daher kommt es, dass sie auch niemals den Raum entwickeln, sondern immer nur seine engere oder weitere Verknüpfung mit gewissen Empfindungsfactoren nachweisen können und sich überall da in Widersprüche und Unzukömmlichkeiten verwickeln, wo sie mehr als dieses leisten wollen.

Es ist das Verdienst C. Stumpf's, dieses in seinem Buche über den Raum[1]) an den hauptsächlichsten Theorien der Neuzeit, die eine Entwicklung der Raumvorstellung beabsichtigen, nachgewiesen zu haben und ich kann mir daher die Mühe einer Kritik derselben selbst ersparen. Nur muss ich in Beziehung auf die Localisationstheorie eine Bemerkung hinzufügen. Stumpf scheint die Localisationstheorie Lotze's als widerspruchsfrei und sogar zum Theil als richtig anzusehen, wenn er sie auch nicht für genügend hält, Alles zu erklären.

---

[1]) Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig 1873.

Schon aber, dass jene Theorie unbewusste Eindrücke zu Hilfe nehmen muss, ist selbst vom Standpunkt der physiologischen Psychologie höchst misslich, denn diese sind mindestens von jedem Standpunkt unberechenbar und daher unverwendbar, sie sind eben je wie man will und drehen die Fahne nach dem Wind. Aber selbst, wenn man davon absieht, was ist mit dieser Theorie erreicht? Sie versucht die Raumanschauung aus gewissen Bewegungstendenzen oder Spannungsgefühlen der Muskeln zu erklären. Man muss hier fragen: sollen diese Spannungsgefühle identificirt werden mit der Raumanschauung? Nein, sie sind ja nur Zeichen, Veranlassungen für die Seele, die Empfindung räumlich zu localisiren. Oder geben die Spannungsgefühle in die Raumanschauung auf, indem sie selbst verschwinden und an ihre Stelle die Raumanschauung tritt? Aus demselben Grunde auch nicht, sie sind und bleiben vielmehr mit der Raumanschauung gleichzeitig verbunden. Ist also der Raum aus etwas entwickelt, das selbst nicht Raum ist, oder ist entdeckt, auf welche Daten als Ursache der Raum als Wirkung folgt? Jene Localzeichen sind doch gleichzeitig mit den sogenannten Ortsempfindungen gegeben und um behaupten zu können, dass sie Raum erst erzeugen, muss man zwischen sie und den Raum erst einen unbewussten Eindruck schieben, der dann freilich Alles leistet, was man von ihm verlangt, denn qui tacet consentire videtur, das Unbewusste aber schweigt zu Allem und willigt daher auch in Alles ein. Was also diese Theorie leisten kann, ist höchstens der Nachweis, dass gewisse Muskelempfindungen oder Tendenzen stets mit entsprechenden Raumanschauungen verbunden sind, wobei aber nie entschieden werden kann, ob die Muskelempfindung die Raumanschauung hervorruft, weil es unmöglich ist, die Muskelempfindung ohne Raumanschauung zu beobachten.

Weiter beruht aber jene Theorie, wie die Weber-Fechner'sche Theorie, auf einer falschen fundamentalen Voraussetzung, dass nämlich der die Empfindung hervorrufende Reiz messbar sei, während er überhaupt gar nicht gegeben ist.

Es handelt sich hier nicht um die Richtigkeit der mathematischen Formel des Weber-Fechner'schen Gesetzes, noch um die experimentelle Genauigkeit derselben, sondern um die Voraussetzungen, auf welchen jene Versuche und ihre mathematische Formel beruht. Wenn ich Gewichte auf die Hand lege, so sollen die Gewichte der Reiz sein, der auf meine Muskeln ausgeübt wird. Ich frage, wo steckt der Reiz? Ist es die Gesichtsempfindung der Gewichte? Nein, diese ist ja selbst Empfindung. Die Gewichtsempfindung kann es nicht sein, die soll ja gemessen werden. Ist es die Wägung der Gewichte? Das ist ja doch nur eine Rückführung von Gewichtsempfindungen auf messbare Gesichtsempfindungen. Wo ist also im Bewusstseinszusammenhang der Reiz gegeben, der jene Muskelempfindungen hervorruft? Ausserhalb der Bewusstseinsbeziehung, in der Transcendenz? Dann frage ich, wie es möglich ist, etwas zu messen, was gar nicht gegeben ist, noch sein kann? Es scheint mir vielmehr, dass jene Weber-Fechner'schen Experimente die Richtigkeit ihrer experimentellen und mathematischen Begründung vorausgesetzt, nur Verhältnisse zwischen Empfindungen feststellen können, Verhältnisse von Intensitäten verschiedener mit einander verknüpfter Empfindungen.

Wie wir gesehen haben, konnte also Kant nicht die Apriorität des Raumes nachweisen, noch auch seine Subjectivität im transcendentalen Sinne, denn dazu gehört eine Beziehung auf ein transcendentes Subject, das weder denkbar noch vorstellbar ist. Was er nachweisen konnte, war nur die Ursprünglichkeit des Raumes. Gerade diese aber wird wieder von Jenen geläugnet, die den Raum von Empfindungselementen ableiten wollen, während sie doch nur nachweisen können, dass er an gewisse Empfindungselemente gebunden, d. h. von ihnen in der Vorstellung und Wahrnehmung untrennbar ist. Stumpf hält nun zwar auch an der Ursprünglichkeit des Raumes fest, aber er will doch noch mehr als seine Ursprünglichkeit nachweisen. Er soll seiner Natur nach untrennbar von den

Qualitäten sein[1]). Hier müssen wir fragen, was heisst das, „seiner Natur nach?" Stumpf will damit sagen, dass er nicht eine feste, vorläufig untrennbare Verbindung mit den Qualitäten eingegangen habe, die vielleicht später lösbar wäre. Das kann nach Stumpf nicht der Fall sein, weil räumliche Verminderung bis zu Null auch eine Vernichtung der Farbe zur Folge hat. Aber was soll denn das Anderes sagen, als dass Farbe und Ausdehnung eben jetzt nicht trennbar ist? Könnten wir Beide nicht nur unterscheiden, sondern zeitlich trennen, so würde etwas Unräumliches, d. h. eine Nullausdehnung doch färbig vorgestellt werden können. Dass dieses nicht der Fall ist, ist nur eine andere Form des Satzes, dass Raum ohne Farbe und Farbe ohne Raum nicht vorstellbar ist. Ebendasselbe ist gesagt, wenn man die Raumvorstellungen Theilinhalte nennt, denn das heisst eben wieder nichts anderes als, dass sie wohl unterscheidbar, aber nicht trennbar sind im Ganzen. Was soll das überhaupt bedeuten, „ihrer Natur nach", wenn nicht ursprünglich, und ursprünglich, wenn man nicht mit blossen Worten spielen will, heisst hier nichts Anderes als untrennbar. Man könnte vielleicht sagen, nur jetzt untrennbar, vielleicht waren sie aber einmal trennbar; aber das würde doch bedeuten, dass ich mich ihrer als getrennt erinnern kann, dann aber muss ich sie doch jetzt in der Erinnerung trennen können, und weil ich das eben nicht kann, nenne ich sie untrennbar.

Vielleicht wird man noch einwenden wollen, dass sie auch in der Zukunft für mich untrennbar sein werden, das sei der Sinn von „ihrer Natur nach". Doch worin besteht denn die Zukunft? Wohl aus zukünftigen Wahrnehmungen und Vorstellungen, und diese sind eben als meine jetzigen Vorstellungen gegeben, die zum Theil Wahrnehmungen werden sollen. Behaupte ich also, Raum und Farbe sei vielleicht in der Zukunft trennbar, so müsste ich mir eine solche Zukunftserwartung jetzt vorstellen können, dann aber müsste ich Raum

[1]) l. c. p. 114.

und Farbe jetzt trennen können, was doch eben geläugnet wurde. Die Trennung von Raum und Farbe oder Qualität überhaupt in der Zukunft könnte also nur noch den Sinn haben, dass ich ihre Trennbarkeit desswegen nicht ganz in Abrede stellen will, weil ich mich erinnere, dass auch in der Vergangenheit mir manches untrennbar schien, was sich später trennen liess. Dann aber kann diese Behauptung mich nur für Schlüsse der Zukunft vorsichtiger machen, ohne mir die Möglichkeit zu verschaffen, die Zukunft in dieser Art thatsächlich vorzustellen. Die blosse abstracte Möglichkeit, dass einmal in der Zukunft Etwas eintritt, was jetzt für mich unvorstellbar ist, ist freilich immer vorhanden, aber sie hat keine Bedeutung weder für Praxis noch Wissenschaft, weil man nach dem Unvorstellbaren nichts beurtheilen, noch sein Handeln darnach einrichten kann.

Aber diese Ansicht Stumpf's, die aus seinem trefflichen Buche störend hervortritt, ist mit einer anderen eng verknüpft. Stumpf meint, „Unterschieden wird nur, was getrennt wahrgenommen worden ist“ [1]). Wir bedürfen daher zur Unterscheidung im ursprünglich einheitlichen Wahrnehmungsinhalt der Erinnerung und denken die Unterschiede in den Inhalt hinein [2]). Nach dieser Ansicht könnte es aber überhaupt zu gar keiner Unterscheidung kommen. Denn ist alle Wahrnehmung ursprünglich ununterschieden gegeben, wie soll es möglich sein, dass in die Erinnerung ein Unterschied hineingelangt, wie soll ich mich der Unterschiede erinnern, wenn ich sie nicht wahrgenommen habe? Vielleicht wird Stumpf einwenden, dass ich mich der Wahrnehmungen aber doch getrennt erinnern kann. Aber was heisst das, getrennt? nur zeitlich? Ja, wie soll überhaupt Zeit ohne Unterscheidung des Inhaltes gegeben sein? Die ganze Wahrnehmung, ehe ich sie unterschieden hätte, müsste in einen ununterscheidbaren Augenblick fallen. Doch abgesehen davon, nehmen wir an, ich habe im ersten Augenblick das Zusammen einer Gestalt, Farbe und

---

[1]) l. c. p. 32. — [2]) p. 139.

eines Tones in der Wahrnehmung gegeben, aber ununterschieden, die Erinnerung ist also ein ganz Ununterschiedenes (ich sehe davon ab, wie man behaupten kann, dass etwas ganz Ununterschiedenes überhaupt gegeben sei). Im zweiten Augenblick sei mir eine Gestalt, Tastempfindung und Ton gegeben. Nun erinnere ich mich an gar keinen Unterschied der früheren Wahrnehmung und soll diesen nicht vorhandenen Unterschied in die jetzige Wahrnehmung hineindenken, oder warum sollte in der Erinnerung das unterscheidbar sein, was in der Wahrnehmung nicht unterscheidbar war, wie könnte ich das überhaupt behaupten, da mir doch die vergangenen Wahrnehmungen nur als gegenwärtige Erinnerungen gegeben sein können?

Stumpf meint weiter, wir legten nur die Veränderungen einer Gesichtsempfindung A, : B, B_1, in die einheitliche Gesichtsempfindung A hinein, ohne sie ursprünglich darin zu unterscheiden. Wie soll ich denn aber wissen, dass sich A überhaupt verändert hat ohne Unterscheidung? Es hat sich ja eigentlich gar nichts verändert, die Veränderung ist ja nur in meiner Erinnerung und ich lege sie in A hinein, wobei nur unbegreiflich bleibt, wie die Unterscheidung der Veränderungen in mich hineingelangt.

Stumpf ging hier von der richtigen Beobachtung aus, dass die Erinnerung an einen Unterschied den in der Wahrnehmung gegebenen Unterschied zu verstärken und hervorzuheben vermag, schüttete aber das Kind mit dem Bade aus, indem er den Unterschied nun ganz in die Erinnerung hineinlegte. Demgemäss soll Raum und Qualität ursprünglich in der Wahrnehmung eine Einheit ausmachen, die erst nachträglich durch Erinnerung (an ihre Ununterschiedenheit?) getrennt wird. Ich glaube aber nachgewiesen zu haben, dass wir uns mit der Thatsache begnügen müssen: *Raum ist für uns bis jetzt weder in der Vorstellung noch in der Wahrnehmung von Qualität trennbar*; wobei das „bis jetzt“ für Praxis und Wissenschaft minimale Bedeutung hat, und nur der Consequenz des Principes halber in jenen Satz aufgenommen ist.

Noch muss ich aber vom Standpunkt der Erkenntniss-

theorie aus erinnern, dass die erkenntnisstheoretische Ursprünglichkeit des Raumes vom Standpunkt der Physiologie unanfechtbar ist. Die Physiologie hat es nicht mit transcendenten Dingen an sich (selbst wenn man solche zugestehen wollte) zu thun, sondern mit sogenannten Erscheinungen, diese aber setzen, mögen sie nun Nerven oder Muskeln, oder welche leiblichen Bestandtheile immer sein, Raum und Zeit in ihrer Verbindung mit Qualitäten schon voraus und können daher nicht aus ihnen abgeleitet werden, will die Physiologie nicht ihr Feld verlassen und sich in Speculationen ergehen. Sie kann immer nur nachweisen, dass die Raumelemente der Vorstellung und Wahrnehmung an gewisse Empfindungselemente gebunden sind, ohne desswegen die einen aus den anderen ableiten oder entstehen lassen zu können.

Ich muss hier noch die Frage nach der Ursprünglichkeit der Tiefenvorstellung kurz berühren, obschon dieselbe, was die Begründung ihres Gegentheiles anbelangt, eigentlich mehr in die Psychologie fällt[1]).

Natürlich kann auch hier die Physiologie keine Entscheidung fällen, sie kann nur behaupten, dass die Tiefenvorstellung stets an gewisse Empfindungen (Accomodationsempfindung u. s. w.) gebunden sei, ohne sie niemals vorkomme, und dass es auch nicht denkbar sei, dass sie jemals ohne derartige Empfindungen vorhanden gewesen wäre. Sie kann aber nicht aus Accomodationsempfindungen oder aus der Verschiedenheit des Gesichtsbildes für beide Augen u. s. w., die Tiefenvorstellung ableiten, denn diese Accomodationsempfindungen oder Verschiedenheit der Bilder ist doch nicht die Tiefendimension selbst, noch weniger ist dieses die Grösse oder Färbung von Gegenständen u. s. w. Die Tiefendimension ist von Alledem unterscheidbar und von ihnen stets unterschieden gegeben, sie kann also aus ihnen nicht abgeleitet werden. Man könnte zwar behaupten, so wie Sauerstoff und Wasserstoff unter-

---

[1]) Auch die der Ursprünglichkeit der Tiefendimension gegentheiligen Ansichten hat Stumpf im genannten Buche trefflich widerlegt.

schieden sind von Wasser und doch zusammen Wasser bilden, so könnten irgendwelche Empfindungsqualitäten in ihrem Zusammen die Tiefendimension bilden. In diesem Sinne ist auch gewiss von vornherein die Unmöglichkeit nicht zu behaupten, aber die Thatsachen widersprechen ihr. Sauerstoff und Wasserstoff sind Gesammtnamen für Gruppen causal mit anderen zusammenhängender Empfindungsinhalte, sie mischen, heisst, sie in gewisse räumliche und zeitliche Verhältnisse bringen, dann verschwinden jene Gruppen von Inhalten und neue treten an ihre Stelle, es ist also auch nur eine Bestimmung von causaler Verbindung von Empfindungen. Nun verschwinden aber nicht die Accomodations-, Divergenzempfindungen, sowie die Verschiedenheit der beiden Bilder und an ihre Stelle tritt die Tiefendimension, sondern die Tiefendimension ist gleichzeitig mit ihnen gegeben, also nicht ihr Mischungsproduct. Die Physiologie und physiologische Psychologie hat aber auch nicht einmal das Recht, zu behaupten, dass die Tiefendimension an jene Empfindungen allein gebunden ist, dass sie nicht auch ohne sie denkbar sei, ja sogar nicht aus unmittelbaren Gründen nothwendig angenommen werden muss. Stumpf hat drei Gründe für die Ursprünglichkeit der Tiefendimension angeführt, von welchen mir aber nur einer stichhältig, aber auch genügend zu sein scheint.

Als ersten Grund führt Stumpf an, dass jede Fläche unmittelbar (also ursprünglich) entweder eben oder gekrümmt vorgestellt werden müsse. Diese Behauptung scheint mir nicht genügend gerechtfertigt. Stumpf selbst erkennt an, dass man einwenden könnte, die Fläche, die noch keine dritte Dimension besitzt, sei eben desswegen weder gerade noch krumm zu nennen[1]). Und dieser Einwand ist vom gegnerischen Standpunkt auch vollständig gerechtfertigt, denn der Gegner kann sagen, wir sehen ursprünglich immer gerade Flächen, d. h. das was wir jetzt gerade Flächen nennen; aber wir sehen sie nicht gerade, weil wir den Gegensatz von krumm nicht

---

[1]) l. c. p. 176.

kennen. Er kann sagen, der Gegensatz von krumm und gerade beruht auf einer verschiedenen Vertheilung von Licht und Schatten und daher sehen wir ursprünglich auch krumme Flächen gerade, wenn auch mit derartiger Lichtvertheilung. Stumpf wendet dagegen ein, dass wir Flächenwinkel unmittelbar wahrnehmen, aber darum handelt es sich doch eben, ob wir sie unmittelbar wahrnehmen und nicht vielmehr aus der Lichtvertheilung und etwaigen Augenmuskelempfindungen erst erschliessen, nimmt man die unmittelbare Wahrnehmung an, dann ist der gordische Knoten nicht gelöst, sondern durchhauen. Man kann daher auch nicht sagen, es liegt in der Natur der Fläche, durch den Gegensatz von krumm und gerade bestimmt zu sein, sondern nur in der Natur der geraden oder krummen Fläche, durch diesen Gegensatz bestimmt zu sein, nicht in der Fläche überhaupt, die weder krumm noch gerade ist, sondern die nur in ihrem Unterschiede von der Linie und Farbe gegeben ist, wenn wir sie auch jetzt ohne diesen Gegensatz nicht mehr vorstellen können. Schon dass diese Bestimmung der Fläche auf einem Gegensatz beruht, könnte als Einwand gegen ihre Ursprünglichkeit angeführt werden. Nehmen wir an, die erste Fläche, die ich erblicke, wäre eine solche, die ich jetzt eine gerade nennen würde; da ich nun eine krumme nicht kenne, so kann ich nach obigem Princip die Fläche nicht als gerade sehen, und da krumm und gerade in der Natur der Fläche liegt, könnte ich überhaupt keine Fläche sehen. Erst die Vergleichung einer krummen und geraden Fläche könnte mich zur Vorstellung einer Fläche überhaupt führen, was sogar gegen die Behauptung der Ursprünglichkeit der Flächenvorstellung ist. Dieser Beweis scheint mir daher mehr als zweifelhaft.

Noch misslicher scheint mir der zweite Beweis: „Es liegt in der Natur der Fläche, dass sie zwei Seiten hat. Dies involvirt Tiefe“ [1]). Stumpf behauptet, diese Doppelseitigkeit der Fläche läge a priori in ihr, sei evident; trotzdem giebt er zu,

---

[1]) l. c p. 178 u. 188.

dass wir sie nicht unmittelbar sehen; wie soll aber das evident sein, was uns unmittelbar gar nicht gegeben ist, denn selbst, wenn die Fläche umgekehrt würde, kann man immer nur behaupten, dass wir Farben- und Lichtwechsel haben, nicht aber die Vorstellung einer anderen Seite derselben Fläche. Oder ist die Vorstellung der zweiten Seite angeboren und tritt sofort beim ersten Anblick der einen Seite einer Fläche ergänzend hinzu? Gesehen ist immer nur die eine Seite einer Fläche und auch eine durchsichtige bietet sich, kann man sagen, ohne Reflexion nicht als zweiseitig dar, denn die hintere Seite kann, so wie die Gegenstände hinter ihr, als eigenthümliche Färbung der vorderen Seite aufgefasst werden. Der atomistische Bau aber einer Fläche, den Stumpf anführt, ist für die Ursprünglichkeit gar nicht maassgebend, denn wir sehen doch nicht diesen Bau in der Fläche, und müssten wir die zweite Seite erst aus dem atomistischen Bau der Fläche erschliessen, dann wäre sie eben ursprünglich gar nicht gegeben. Daher kann man einen dort angewandten Satz Stumpf's umdrehen und sagen: Die Behauptung, dass wir dann die unteren Schichten nicht in der Ebene der oberen sähen, ist eben eine leere Behauptung, so lange sie nicht näher motivirt wird. Denn ursprünglich sehen wir nur eine Seite der Fläche.

Als weiteren Grund führt Stumpf noch an, dass, wenn es nicht in der Natur der Fläche läge, zwei Seiten (und nur zwei Seiten) zu haben, wenn die Fläche unendlich viele Seiten haben könnte, dann auch mehr als eine Dimension möglich sein müsste, was Stumpf absurd erscheint. Erstlich muss hier constatirt werden, dass mit der Behauptung, die Fläche habe ursprünglich nur eine Seite, nicht gesagt ist, sie habe unendlich viele Seiten.

Man könnte also auch nicht behaupten, dass damit einer vierten Dimension die Thüre geöffnet wäre, höchstens, dass damit die dritte Dimension als ursprünglich gestrichen wäre (und auch das nicht wegen des dritten Beweises). Vier Dimensionen scheinen mir aber in abstracto mathematisch nicht unmöglich, sondern nur dann widersprechend, wenn

ihnen in concreto eine unmittelbare oder transcendente Existenz zugeschrieben wird. Ausserdem leuchtet ein, dass, wenn erst derartige mathematische Reflexionen nöthig wären, um die dritte Dimension als nothwendig zu erkennen, dieselbe nicht ursprünglich, sondern durch Reflexion erworben worden wäre. Es ist eben die ganze Frage eine Thatsachenfrage und kann nicht durch Reflexionen über den Zusammenhang dieser Thatsachen mit anderen späteren Ursprunges erledigt werden; desswegen ist auch der dritte Beweis allein vollgiltig. Stumpf sagt darin: „Die vorgestellte Fläche hat, wie unsere Raumvorstellungen überhaupt, in allen ihren Theilen einen Bezug auf ein gewisses natürliches Centrum, und dieses liegt ausserhalb ihrer. Sie liegt also in der Tiefe."

Das ist eine reine Thatsache, unabhängig von allen etwa hinzukommenden anderen Thatsachen. Man hat Blindgeborene operirt und aus den Angaben derselben über ihre Gesichtsbilder entgegengesetzte Ansichten gezogen und doch haben alle diese Angaben die dritte Dimension vorausgesetzt. Die Blinden müssen doch nothwendiger Weise behauptet haben, die Bilder entweder vor sich, oder ihre Augen berührend, oder in den Augen, oder hinter den Augen gesehen zu haben; diese Ausdrücke lassen aber ohne dritte Dimensionen überhaupt gar keine Deutung zu. Oder will man behaupten, es wäre möglich, eine Fläche nirgendwo vorzustellen? Und man müsste doch eine Fläche ursprünglich nirgendwo vorstellen oder wahrnehmen, wenn die dritte Dimension erst erworben sein sollte. Es ist also eine thatsächliche Unmöglichkeit, eine Fläche ohne dritte Dimension vorzustellen und da wir die Worte anderer immer nur nach unseren eigenen Vorstellungsmöglichkeiten deuten können, so ist jene Unmöglichkeit eine allgemeine und ursprüngliche.

Man könnte vielleicht noch einwenden, dass man dann den leeren Raum, das Vacuum, sehen müsste, dass die dritte Dimension sehen, das räumliche Nichts sehen heisst. Man sieht aber nicht ein räumliches Nichts, sondern eine concrete Beziehung des Gesichtsbildes zu einem Centrum, Hier, das

qualitativ bestimmt ist durch irgend eine Wahrnehmung (Empfindung) des eigenen Leibes. Dass man überhaupt das Vacuum als Nichts bestimmt, kommt nur daher, dass im sogenannten Vacuum (des gewöhnlichen Lebens) nichts die Bewegung der Glieder hindert, dieses relative Nichts wird zum absoluten positiven Nichts. Nun kann mir freilich durch blosse Gesichtsempfindungen nicht jene Bewegungsmöglichkeit gegeben oder sichtbar sein; dass ein gewisser Gesichtseindruck und eine Bewegungsmöglichkeit zusammenhängen, ist in der ursprünglichen getrennten Erfahrung nicht enthalten, muss hinzu erfahren werden. Daher sehen wir auch nicht das Nichts, welches die Bewegung nicht hindert, weil sowohl ein solches Nichts positiv nicht besteht, als auch in der Gesichtsempfindung nichts von Bewegungsempfindungen liegt. Was wir sehen können, ist eben jene Raumeigenthümlichkeit dritter Dimension des Gesichtssinnes, die erst erfahrungsgemäss als gleichzeitig mit der dritten Dimension der Bewegungsempfindungen verbunden werden muss. Der durch die Gleichzeitigkeit bestimmte Zusammenhang zwischen beiden ist also erst Sache weiterer Erfahrungen, wonach bestimmte Gesichtsempfindungen sich mit bestimmten Bewegungsempfindungen verbunden zeigen.

Trotz der Ursprünglichkeit der dritten Dimension des Gesichtssinnes ist ohne Frage die Muskelempfindung (oder Bewegungsempfindung) maassgebend für die weitere Ausbildung unserer Vorstellungen der dritten Dimension und insofern bleibt die Theorie des Sehens von Berkeley unangetastet. Was der Gesichtssinn uns unmittelbar an Bestimmungen der dritten Dimension bietet, ist entschieden sehr gering. Es frägt sich überhaupt, ob er mehr bietet, als eine Entfernung überhaupt und gar keine bestimmte Entfernung. Eine solche ist nicht widersprechend. Es ist eben Entfernung im Unterschied zur Flächenvorstellung, Qualität u. s. w., ohne bestimmt zu sein durch ihren Unterschied zu anderen grösseren oder kleineren Entfernungen, es wäre also blosse oder reine Entfernung. Aber selbst wenn man annimmt, dass das Auge unmittelbar mehrere Entfernungen wahrnimmt, so müsste man

doch zugestehen, dass es dieselben nur sehr mangelhaft wahrnehmen könnte und dass eine genauere Messung der dritten Dimension ohne Zuhilfenahme von Bewegungsempfindungen nicht möglich wäre. Wie nun eine solche Ausbildung der Gesichtsempfindung durch Bewegungs- und Tastempfindungen möglich ist und sich thatsächlich vollzieht, nachzuweisen, ist Sache der Psychologie, und fällt nicht in den Rahmen einer allgemeinen Erkenntnisstheorie.

III. Capitel.

Qualität und Bewegung in ihren räumlichen Beziehungen.

Die Ursprünglichkeit des Raumes und der Zeit, ihre alles Gegebene umfassenden Beziehungen können leicht zu Annahmen führen, die einzelnen Raumbestimmungen eine grössere Selbstständigkeit gewähren, als zulässig erscheint. So spricht Stumpf von Ortsempfindung, Schuppe von Raum- und Zeitindividuen unabhängig von aller Qualität.

Stumpf meint, wir hätten eine Ortsempfindung unabhängig von aller qualitativen Bestimmtheit, wir unterschieden Orte unmittelbar auch bei qualitativer Gleichheit ihrer selbst und der Umgebung, freilich nur in ein und demselben Gesichtsfeld, ob ein Gesichtsfeld etwa von heute identisch sei mit jenem von gestern, muss erschlossen werden. Ort ist daher nicht nur eine Beziehung von Punkten zu einander, denn man meint eine „örtliche Beziehung“ dieser Punkte, der Ort hat also einen absoluten Inhalt. Daher sind Orte nicht nur durch die Qualität, sondern ursprünglich unterschieden [1]).

Demgegenüber muss betont werden, dass die Orte ebenso

---

[1]) l. c. p. 121 ff.

von qualitativen Unterschieden abhängen, wie die qualitativen Unterschiede von Ortsverschiedenheiten. Will man nämlich alle qualitativen Verschiedenheiten nicht nur der Farbe, sondern auch der Tast- und Muskelempfindung fortdenken, dann ist es unmöglich, noch Orte unterscheiden zu wollen. Ich kann freilich auf einer einfarbigen Fläche Orte unterscheiden auf zweierlei Arten. 1) Ich denke nämlich in die qualitativ unterschiedlose Fläche qualitative Unterschiede in der Phantasie hinein und unterscheide so Orte in der Fläche. Man kann zwar einwenden, dass, wenn ursprünglich kein Ort gegeben ist, mir der Ausgangspunkt fehlt, wie soll ich Orte qualitativ auszeichnen, wenn mir eigentlich nur ein Ort gegeben ist. Aber die Fläche muss Grenzen haben, eine grenzenlose Fläche ist unvorstellbar; diese Grenzen, die qualitativ verschieden sein müssen, wie alle Grenzen, bilden den Ausgangspunkt der Ortsbestimmung, denn sie schliessen, vermöge ihrer qualitativen Verschiedenheit, Ortsunterschiede in sich. Wenn also auch das Auge als ruhend gedacht wird, so ist immer eine Grenze des Gesichtsfeldes, also eine Verschiedenheit von Orten gegeben. Innerhalb dieser qualitativ bestimmten Grenze giebt es eine einfärbige Fläche, aber noch keine Orte. Dass die Fläche aus unbestimmbar vielen Orten besteht, wird erst ersichtlich, wenn ich in die qualitativ einheitliche Fläche, in Beziehung zu ihren qualitativ bestimmten Grenzen, qualitativ bestimmte Unterschiede (gefärbte Linien, Punkte u. s. w.) hineindenke und so die einheitliche Fläche in qualitativ verschiedene Orte eintheile. 2) Die Orte einer Fläche erscheinen aber auch schon dadurch bestimmt, dass ich von ihren Grenzen in verschiedenen Richtungen mit dem Auge hineile oder das Auge in irgend einem Momente festhalte, d. h. einen Punkt fixire, dieser Punkt der Fläche erscheint dann charakterisirt durch die bestimmte Fixations-, d. h. Muskelempfindung und seine durch qualitativ bestimmte Muskelempfindungen bestimmte Lage zur Grenze der Fläche, die ebenfalls durch eine gleichzeitige Muskelempfindung bestimmt ist. So lange in einer gleichfärbigen Fläche solche qualitative Unterschiede nicht hineingedacht werden, haben wir

wohl die Empfindung einer farbigen Fläche, nicht aber von bestimmten Orten in der Fläche. Denn bestimmt können die Orte immer nur qualitativ sein. Der Tastraum aber ist in seinen Orten ja eo ipso mit qualitativen Unterschieden der Empfindung gegeben. Einen weder durch Muskel-, noch Tast-, noch Farbenempfindung qualitativ unterschiedenen Raum giebt es nicht, die Tastempfindung ist ja doch Schlussglied einer Reihe von Muskelempfindungen. Damit soll natürlich nicht vielleicht behauptet sein, dass die qualitativen Unterschiede den Raum bedingen, sondern nur Orte im Raum. Ein absolut qualitativ ununterschiedener Ort hat keinen irgendwie angebbaren Sinn. Was soll es heissen, von einen absoluten Inhalt der Orte zu reden? Das abstracte Raumelement als solches ist freilich Inhalt jedes Ortes, aber dieses Raumelement ist für alle Orte gleich und unterscheidet nicht einen Ort vom andern. Hätte der Ort aber einen vom abstracten Raum überhaupt und qualitativer Verschiedenheit unterschiedenen Empfindungsinhalt, dann müsste man ihn unmittelbar aufweisen können; oder sollte er durch Jahrtausende sprachlich und wissenschaftlich übersehen worden sein? Ich kann wenigstens einen solchen Inhalt nicht entdecken. Der Ort scheint mir doch seiner g a n z e n Wesenheit nach Beziehung zu sein. Zu einem Ort gehört ein zweiter Ort; ein Ort an und für sich ohne alle weiteren Beziehungen ist undenkbar und unvorstellbar. Man stelle sich doch einen Ort vor und ringsherum N i c h t s; oder man denke in abstracto einen Ort ohne alle Beziehung zu einer Umgebung, wie soll ein solcher Ort auch nur in abstracto bestimmt werden, er ist absolut bestimmungslos. Stumpf meint, wir könnten zwei Orte rechts und links vom blinden Fleck wahrnehmen, ohne dass wir den Raum zwischen ihnen sähen. Mögen wir nun den Raum zwischen diesen beiden Punkten schwarz sehen, oder irgendwie anders ergänzen, Nichts sehen zwischen diesen beiden Punkten ist unmöglich, wenn Nichts diese beiden Punkte trennt, dann sind sie eben gar nicht „beide Punkte“, sondern ein Punkt. Von absoluten

Inhalten eines Ortes an und für sich zu reden, scheint mir daher eine durch nichts zu rechtfertigende Behauptung.

Schuppe erkennt zwar die Untrennbarkeit eines „Hier" und „Jetzt" von qualitativer Bestimmung an[1]), dennoch stellt er einen eigenthümlichen Begriff von Raum und Zeitindividuen auf. Ein, freilich qualitativ bestimmter, Raum- oder Zeittheil soll nämlich absolut unvergänglich und unzerstörbar sein. Schuppe sagt: „Der einzelne abstracte Raumtheil hat freilich keine Individualität, aber als erfüllter wird er ein Individuum, unentbehrlich für das Ganze, unvergänglich, unzerstörbar, absolut wesentlich" [2]). Es ist, wie schon oben bemerkt, nun freilich richtig, dass irgend ein qualitativ bestimmtes Raum- und Zeitquantum unzerstörbar ist, insoferne ich nicht an seiner statt „nichts räumlich und zeitlich Bestimmtes" zu denken vermag. Ein Nichts an Stelle eines Etwas zu denken oder vorzustellen, oder wahrzunehmen, gehört freilich zu den reinen Unmöglichkeiten. Das schliesst aber nicht mit ein, dass der gestern wahrgenommene Raumtheil B heute nicht ersetzt sein könnte durch einen anderen wahrgenommenen Raumtheil C. Der gestrige Raumtheil besteht freilich als Erinnerung B, aber nicht als Wahrnehmung B. Die Behauptung nun, dass der Raumtheil B auch in der Wahrnehmung fortbestehe, wenn auch mit veränderter qualitativer Bestimmung (oder selbst einer gleichen), ist nicht unmittelbar nachzuweisen. Dass das C von heute das B von gestern ist, muss erschlossen werden und ist nicht unmittelbar einleuchtend. Auch würde es gar nichts am jetzt vorhandenen Wahrnehmungsbilde ändern, wollte man annehmen, dass der Raumtheil B von gestern für immer unwahrnehmbar geworden ist und an seine Stelle ein Raumtheil C sich eingefunden hat — diese Stelle ist dann bestimmt durch die Lage zu den übrigen gebliebenen Raumtheilen. Aber man könnte ebenso gut annehmen, dass der wahrgenommene Raum von gestern gar nicht mehr wahrnehmbar sei, dass der Raum von heute nur zeitlich, aber nicht räumlich mit ihm in Ver-

---

[1]) l. c. p. 170. — [2]) l. c. p. 425.

bindung stehe. Damit soll nicht gesagt sein, dass man nicht nothwendig durch Reflexion zur Ueberzeugung gelangen müsse, der Raum von gestern sei heute auch noch wahrnehmbar, könne nicht verschwunden sein, aber unmittelbar ist diese Ueberzeugung nicht nothwendig, sie ist nicht ursprünglich, sondern durch Reflexion über die Identität der Dinge erworben. Ich muss erst zur Ueberzeugung gekommen sein, dass Dinge ohne meine Anwesenheit wirken können, dass diese Wirkungen für mich wahrnehmbar sein müssen, dass also die vergangenen Dinge in continuirlichen Zusammenhang mit den jetzigen stehen, d. h. dieselben Dinge sind. Dann erst kann ich im Hinblick auf gewisse besonders beharrliche Dinge (Sonne, Sterne) die Raumtheile bestimmen, sie in Beziehung auf diese Dinge als noch dieselben Raumtheile erklären, sie gleichsam zu absoluten Orten stempeln; aber cum grano salis. Denke ich die ganze Sternenwelt und die Erde hinweg, wo giebt es dann noch einen bestimmbaren Ort oder Raumtheil? Daher ist nicht die Unvergänglichkeit des Raumtheiles (als Raumindividuum) Voraussetzung des Dingindividuums, sondern vielmehr die voll ausgebildete Welt der Dinge erst verlangt jene Unzerstörbarkeit des Raumtheiles, insofern sein Ort durch identische Dinge bestimmt erscheint. Ein identischer Raumtheil ist nur bestimmbar in Bezug auf identische Dinge und ehe ich nicht die Identität von Dingen erschlossen habe, kann ich nicht von identischen unzerstörbaren Raumtheilen reden, ein Raumtheil an und für sich trägt die Unzerstörbarkeit nicht mit sich. Der Raumtheil ist nur unzerstörbar, insofern er demselben Ding angehört, also als integrirender beharrlicher Bestandtheil seiner causalen Beziehungen. Der Raumtheil ist nicht etwas an sich, ohne Beziehung auf Dinge; wenn ich davon abstrahire, dass ein Raumtheil einem Dinge angehört, und dass dieses Ding wieder durch seine causalen Beziehungen die ganze übrige Welt der Dinge voraussetzt, so kann ich niemals von identischen Raumtheilen sprechen: dann sind die Raumtheile von gestern nicht die von heute, sie sind geschieden durch die Zeit und daher andere nicht dieselben, sie können nur dieselben

sein, insoferne sie demselben Zusammenhang von Daten angehören, sie können nur unvergänglich sein, insofern dieser Zusammenhang sich als lückenlos erweist oder vielmehr erwartet und erschlossen wird.

Dasselbe ist der Fall mit dem erfüllten (räumlich-qualitativ bestimmten) Zeittheil. Was soll es bedeuten, ein erfüllter Zeittheil sei unvergänglich, unzerstörbar? Vergänglich ist er, denn er rückt immer weiter in die Vergangenheit zurück. Es soll also wohl heissen, er sei nicht ungeschehen zu machen. Das kann aber nur bedeuten, dass ich stets behaupten muss, er sei dagewesen, also dass ich mich stets seiner muss erinnern können. Das ist aber falsch, des grössten Theiles meines vergangenen Lebens kann ich mich nicht mehr erinnern. Man könnte also höchstens sagen, dass er erinnerbar ist, d. h. dass seine Erinnerung unter bestimmten Bedingungen hätte eintreten können resp. müssen. Oder mit anderen Worten, dass jeder Theil der erfüllten längst verflossenen Zeit ebenso als ein integrirender Theil der ganzen Vergangenheit erschlossen werden muss, wie ein Theil der nächsten Vergangenheit unmittelbar als integrirender Theil derselben erscheint. Hier ist also erst ein Schluss per analogiam nöthig. Thatsächlich ist aber ein grosser, ja der grösste Theil der Vergangenheit, als erfüllte Zeit unserer Erinnerung vollständig verloren gegangen, dass sie bestanden hat, kann nur ihrem allgemeinen Charakter nach und per analogiam erschlossen werden. Daher ist selbst diese Unzerstörbarkeit des erfüllten Zeitmomentes nicht unmittelbar gegeben und auch nicht unmittelbar nothwendig zur gegenwärtigen zeitlichen Wahrnehmung und Vorstellung. Ohne Reproduction ist freilich auch Wahrnehmung nicht denkbar aber das ist es Sache der weiteren Reflexion. Oder soll der erfüllte Zeitmoment eine andere Unzerstörbarkeit besitzen als in der Vorstellung, der Erinnerung? Dann bliebe nichts Anderes übrig, als ihn in eine transcendente Welt zu versetzen, natürlich mit blossen Worten, denn der Inhalt der Worte müsste wieder vollständig unserer Vorstellungswelt entnommen sein. Dabei ist wohl zu bedenken, dass die Zeitcontinuität nur

denkbar ist an unmittelbaren oder erschlossenen räumlichen continuirlichen Veränderungen, also die Unzerstörbarkeit der räumlichen Welt voraussetzt, sie muss an ihr gemessen werden, wobei freilich ein Zirkel obwaltet, denn in der räumlichen Veränderung ist die Zeit schon wieder vorausgesetzt. Man muss also unterscheiden zwischen der jetzt verfliessenden erfüllten Zeit, diese ist immer continuirlich und der Continuität der fernen Vergangenheit, diese ist immer erschlossen, aber in der Continuität der gegenwärtig fliessenden Zeit gegeben.

Mit der absoluten oder relativen Beharrlichkeit der erfüllten Zeit und des erfüllten Raumes hängt innig das Problem der Bewegung zusammen. Eine absolute Bewegung ist unmöglich, jede Bewegung ist relativ. Diese Relativität hat dazu geführt, die Bewegung für nur scheinbar, für blossen Schein zu erklären. Dann besteht aber doch dieser Schein und ist nicht wegzuläugnen, noch auch zu erklären, ohne ihn vorauszusetzen. Er ist eben nur Schein in Bezug auf jene geforderte absolute Bewegung. Kann daher jene absolute Bewegung als falsch nachgewiesen werden, dann hört auch die relative Bewegung auf Schein zu sein. Nun ist aber eine Bewegung nur denkbar als räumliche Beziehung Aenderung der Lage eines Raumtheiles zum anderen, wobei ein Raumtheil als sich verändernd, der andere als beharrend (ruhend) in seinen übrigen räumlichen Beziehungen aufgefasst wird. Aber als ruhend wird er nur bezeichnet im Gegensatz zu dem in Bewegung befindlichen Körper und in Beziehung auf ihn; denn es ändert an der ganzen Sache nichts, wenn der ruhende Raumtheil mitsammt dem sich bewegenden selbst wieder in Bewegung begriffen ist, in Beziehung zu einem dritten Raumtheil. Daher giebt es keine Bewegung, die nicht Bewegung ist in Beziehung auf ein Ruhendes, und kein Ruhendes, das nicht ruht nur in Beziehung auf ein Bewegtes. Eine Ruhe an sich oder eine Bewegung an sich ist ein Widersinn. Es ist daher auch nicht nöthig, einen absolut festen Raumtheil im Universum anzunehmen oder zu entdecken, um an ihm die Bewegungen zu messen; es genügt, einen Raumtheil zu finden, dessen Bewegung

nicht wahrnehmbar, der in Beziehung auf alle übrigen bekannten Raumtheile in Ruhe befindlich ist, wobei nicht ausgeschlossen sein kann, dass dieser Raumtheil in Beziehung auf einen noch nicht entdeckten Raumtheil in Bewegung befindlich sei.

Noch mehr, man hat die Bewegung nicht nur relativ, man hat sie auch subjectiv genannt, weil es unter bestimmten Bedingungen möglich ist, das ursprünglich sich Bewegende als ruhend, das ursprünglich Ruhende als bewegt zu sehen. Mögen nun welche Bedingungen immer dazu gehören, um diesen Schein hervorzurufen, so scheint mir doch klar, dass, wenn die Bewegung einem Raumtheile als solchen ohne Beziehung zu anderen zugehören würde, ein solcher Irrthum unmöglich wäre. Vielleicht ist es der Hintergrund, der vom Standpunkt des Beobachters bald als wechselnd in seinen räumlichen Qualitäten, bald als unverändert erscheint, der diesen Schein hervorruft, jedenfalls ist es denkbar, dass durch das Zurücktreten von bestehenden räumlichen Beziehungen einerseits und die Hervorhebung anderer sonst zurücktretender Beziehungen ein solcher Schein entsteht, was bei absoluter Bewegung undenkbar wäre.

Daher ist die Unzerstörbarkeit der Raumtheile keine Voraussetzung der unmittelbar wahrgenommenen Bewegung, wie Schuppe meint[1]). Müsste man sich stets dessen bewusst sein, dass ein Gegenstand A an den Orten α, β, γ u. s. w. stets derselbe Raumtheil sei, dann müsste man sehr oft im Leben da keine Bewegung sehen, wo man sie doch thatsächlich sieht. Ob A an den verschiedenen Orten seiner Wahrnehmung noch dasselbe ist oder ein neu erzeugtes, aus dem Nichts entstandenes, bleibt für das unmittelbare Gegebensein der Bewegung gleichgiltig, wenn nur ein Wechsel von räumlichen Qualitäten stattfindet. Dieser Wechsel selbst ist Bewegung und weiter nicht erklärbar, wohl aber analysirbar. Wo ein qualitativer Wechsel nicht stattfindet, ist keine Bewegung, man könnte einwenden, sie braucht nur nicht sichtbar zu sein; gewiss, dann aber

[1]) l. c. p. 430.

muss sie fühlbar sein, durch die Hand oder einen Theil des Körpers und es tritt dann an die Stelle des Farbenwechsels der Wechsel von Tast- und Muskelempfindungen. Man kann auch dagegen noch einwenden, dass Bewegungen oft, ohne sichtbar und fühlbar zu sein, angenommen werden müssen; das kann aber nur heissen, sie müssen gemäss sichtbaren und fühlbaren Bewegungen aus gewissen Veränderungen erschlossen werden. Sie sind also unmittelbar gar nicht gegeben und nur um die unmittelbaren Bewegungen handelt es sich hier. Uebrigens müssen die erschlossenen in der Vorstellung erschlossen sein, und werden daher, so weit sie nicht blosse Worte sind, ebenfalls einen zwar nicht wahrgenommenen, aber einen vorgestellten Qualitätswechsel in sich schliessen. Doch genügt nicht ein Qualitätswechsel allein, dieser Wechsel muss räumlich sein, ein Wechsel von Tönen oder Gerüchen ist nicht Bewegung. Ebensowenig ist aber ein Wechsel von Qualitäten desselben Raumtheiles Bewegung, dieser Wechsel muss eben ein räumlicher sein, die Qualitäten müssen örtlich wechseln. Wenn also auf einer rothen Fläche ein schwarzer Punkt in continuirlicher Folge neben dem anderen erschiene, so wäre das keine Bewegung, denn die Qualität hätte dann nicht den Ort gewechselt, sondern es wären nur neue qualitativ verschiedene Punkte entstanden, die zusammen eine Linie, aber keine Bewegung bilden würden. Es ist also nothwendig, dass eine Qualität continuirlich an einem Orte verschwindet und an einem anstossenden auftritt. Es wäre vielleicht noch fraglich, ob die Qualität nicht selbst auch wechseln könnte und ich glaube, dass ein Punkt, der continuirlich an anstossenden Orten in anderer Farbe erscheinen würde, als bewegt wahrgenommen werden müsste. Ebenso könnte auch die beharrende Qualität ihre Spezies wechseln, ohne die Wahrnehmung der Bewegung zu vernichten, nur würde vielleicht anfangs eine verwirrte Bewegung wahrgenommen werden. Für gewöhnlich aber wechselt eine Qualität oder ein Zusammen von Qualitäten, ohne sich selbst weiter qualitativ zu ändern, seine Lage zu einer Gruppe räumlich bestimmter Qualitäten, die sich während

der Bewegung ebenfalls nicht ändert. Bewegung ist daher ein räumlicher Wechsel von Qualitäten (nicht ein Wechsel räumlicher Qualitäten!). In diesem Sinne kann man selbst einen Ton bewegt nennen, wenn er seine Richtung ändert, doch ist hier Bewegung immer schon im übertragenen Sinne zu nehmen, insoferne sich mit dem Ton die Vorstellung des tönenden Gegenstandes associirt.

Mit alledem ist aber noch nicht festgestellt, welcher qualitativ bestimmte Raumtheil bewegt und welcher ruhend erscheint. An sich ist nicht abzusehen, weshalb der eine Raumtheil bewegt, der andere ruhend erscheinen sollte. Die Grösse kann hier nichts ausmachen, eine grosse Fläche kann sich an einem kleinen Punkte vorüberbewegen, wie umgekehrt. Noch weniger kann die Qualität etwas bestimmen; es bleibt daher zur Bestimmung nichts anderes übrig, als ein dritter Raumtheil und dieser dritte Raumtheil ist unser Leib, denn andere Raumtheile können wohl die fragliche Ruhe oder Bewegung eines Raumtheiles theilen, oder eine von ihm unabhängige Bewegung haben, nicht aber bestimmen, ob ein Raumtheil ruhend oder beweglich sei. Wir müssen daher annehmen, dass Bewegung ursprünglich dem bewegten Körpertheil vorzugsweise zugeschrieben werden muss, d. h. dass er den Ausgangspunkt der Beurtheilung für die Bewegung abgiebt. Die Bewegung des eigenen Körpers ist mit Muskelempfindung verbunden, Muskelempfindung wurde von jeher mit Kraft, Thätigkeit identificirt, die Bewegung erschien also mit einem Kraftaufwand verknüpft. Alle Raumtheile nun, die ihre Lage zum ruhenden Leibe nicht wechseln, sind ruhend, bewegt jene, die ihre Lage zum Leibe verändern. Complicirter wird natürlich die Frage, wenn der Leib selbst seine Lage wechselt, selbst sich bewegt oder bewegt wird. Dann wechseln die ruhenden Raumtheile ihre Lage zum Leibe ebensogut, wie einige bewegte und die ihre Lage zum Leibe beibehaltenden Raumtheile sind ebendesswegen bewegt. Wann ist aber der Leib selbst bewegt? wenn die Aenderung seiner Lage zu anderen Raumtheilen mit Muskelempfindungen verknüpft ist. Doch genügt dies nicht, er kann

ja doch bewegt sein, wenn er sich in Ruhe auf einem bewegten Gegenstande befindet. Hier ist auch die Bestimmung entschieden schwierig und die Kriterien verlassen uns. Sie kann nur dadurch stattfinden, dass man schon eine bestimmte Meinung über ruhende oder bewegte Gegenstände erworben hat auf Grund der Vergleichung mit dem sich bewegenden oder ruhenden Leibe. Die Bewegung wird also dann nicht mehr nach dem Leibe beurtheilt, sondern nach bekanntermaassen unbeweglichen Gegenständen. Eigentlich sollte sich der Berg bewegen und das Gefährte ruhend erscheinen, aber ein Berg bewegt sich für gewöhnlich nie und so entscheidet man sich für die entgegengesetzte Annahme und lässt den Leib auf dem Gefährte sich bewegen auch ohne Muskelempfindung. Trotzdem ist klar, dass hier am leichtesten Schwankungen in der Beurtheilung eintreten müssen.

Es ist daher nicht nothwendig, die Unzerstörbarkeit eines Raumtheiles zu erschliessen (denn unmittelbar wahrgenommen wird sie nicht), um den Augenschein der Bewegung zu haben. Dieser würde fortbestehen, wenn der bewegte Raumtheil continuirlich verschwinden und sich wiedererzeugen würde. Das Urtheil, dass ein Raumtheil derselbe Raumtheil sei, beruht auf der Identität des Dinges und diese Identität ist nicht unmittelbar gegeben, sondern erschlossen, ein Product späterer Reflexionen, so dass selbst schon im entwickelten Geistesleben Zweifel an solchen Identitäten auftreten, die erst durch langwierige Untersuchungen oder gar nicht gelöst werden können.

Ein anderes Problem, das mit der Bewegung eng zusammenhängt, ist das Problem des Vacuum, des leeren Raumes; ein solcher scheint zu jeder Bewegung unumgänglich nothwendig. Ist jeder Theil des Raumes von einem Körper erfüllt und kann Bewegung nur stattfinden durch räumlichen Wechsel der Körper, wie soll dann Bewegung ohne leeren Raum möglich sein? Die Naturwissenschaft befindet sich hier stets in einem Dilemma. Nimmt sie keine leeren Räume an, dann kann sie die Bewegung nicht erklären, nimmt sie diese an, so unterbricht sie den causalen Zusammenhang: denn wo

Nichts ist, kann nichts wirken und wie soll ein Zusammenhang durch das Nichts hindurch stattfinden? Ist der leere Raum eine Abstraction, dann nützt er nichts für die concrete Bewegung, diese kann doch nicht im abstracten Raume stattfinden, der den concreten erfüllten voraussetzt. Ist der leere Raum ein Concretum, dann kann sie ihn nirgends nachweisen und verwickelt sich in Widersprüche mit unmittelbar Gegebenem. Dieses Alles kommt daher, weil die Naturwissenschaft eine einseitige, wenn auch vollständig berechtigte Erklärungsweise bietet, ein abstracter Standpunkt ist, der nur eine Seite, den Wahrnehmungszusammenhang, berücksichtigt und daher niemals zu erkenntnisstheoretischen Fundamentalfragen dringen kann, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln.

Die Naturwissenschaft geht auch hier, wie immer, nicht vom Ursprünglichsten aus, sondern setzt Abstractionen und Schlüsse mannigfacher Art schon voraus. Was sie hier voraussetzt, ist der unermessliche Weltenraum; ein solcher ist nie gegeben, er ist das Resultat an sich berechtigter, aber einseitiger Reflexionen, die auf gewissen Analogien beruhen. So wie nämlich eine Stube die in ihr befindlichen Dinge in sich fasst, so wird für alle möglichen unmittelbar gegebenen und erschlossenen Dinge ein unermesslicher Weltenraum erschlossen. Dieser ist freilich unermesslich, aber diese Unermesslichkeit ist ein unvollendbarer Process, der, soweit er vollendet ist, alles in sich schliesst, was da ist, wie die Stube die Stubeneinrichtung. Nun steht erfahrungsgemäss fest, dass, wenn ein Raum mit Dingen, die nicht mehr verschiebbar sind, vollgestopft ist, Bewegung weder für den Gesichts- noch Tastsinn möglich ist, daraus folgt per analogiam, wenn jeder Ort des Weltenraumes von einem unzerstörbaren Dinge ausgefüllt ist, ohne leere Räume dazwischen, so ist Bewegung unmöglich. Dagegen ist nichts einzuwenden möglich, ausser mit Zuhilfenahme der Transcendenz, welche das Problem natürlich nur zurückschiebt, ohne es zu lösen. Jede Annahme aber einer concreten Bewegung ist von diesem Standpunkte aus eine unmögliche Behauptung. Da aber nirgends ein Nichts wahrnehmbar, vor-

stellbar oder denkbar ist, so kann auch per analogiam kein solches, also auch kein Nichts im Raume erschlossen werden.

Die Lösung ist nur möglich vom erkenntnisstheoretischen Standpunkte. Dieser geht auf das zur Bewegung unmittelbar Erforderliche zurück. Zur Bewegung ist (das folgt aus ihrer Analyse) räumlicher Wechsel von Qualitäten nothwendig. Diese Qualitäten sind Farben-, Tast- und Muskelempfindungen. Wo ein solcher Wechsel möglich ist, ist Bewegung möglich. Ein Vacuum für die Erkenntnisstheorie ist daher nur die Möglichkeit des Wechsels von gesehenen Entfernungen und von gefühlten Tast- und Muskelempfindungen. Und da es fraglich ist, ob das Auge an und für sich mehr als Entfernung überhaupt bieten kann, so gäbe es in diesem Falle für das Auge nur eine Bewegung in der zweiten Dimension, in der Fläche, und die dreidimensionale Bewegung entstände erst mit Hilfe des Muskelsinnes. Doch sei dem, wie ihm wolle, die Bewegungsmöglichkeit der Körper ausser uns besteht darin, ihre Entfernungen mit dem Auge (vielleicht nicht immer unmittelbar?) oder einem Gliede des Körpers messen zu können, dass heisst, einen Wechsel von Entfernungen wahrzunehmen oder vorzustellen. Die Möglichkeit, mit der Hand zwischen zwei gesehene oder gefühlte Körper dringen zu können, ist entschieden die Hauptgrundlage des Begriffes Vacuum, mag das Auge nun nur Entfernung überhaupt sehen oder verschiedene Entfernungen messen können. Wo also die Möglichkeit qualitativ-räumlicher Aenderungen unmittelbar gegeben oder erschlossen ist, da ist Bewegung gegeben oder erschlossen und dazu bedarf es nicht erst eines Nichts zwischen zwei räumlich-qualitativen Daten, weil es der Bewegung nicht wesentlich ist, Bewegung eines und desselben Raumtheiles zu sein. Vielmehr gerade das Gegentheil, so paradox diese Behauptung erscheinen mag. Die Identität der Dinge beruht nicht auf der unmittelbaren Identität ihrer Raumtheils, diese ist nie gegeben und nie zu erweisen möglich. Der rothe Raumtheil von gestern und von heute sind zwei verschiedene, weil unterschiedene Daten. Ihre Identität beruht darauf, dass sie denselben Dingen angehören.

Die Dieselbigkeit der Dinge ist aber nicht eine unmittelbare Identität, von der überhaupt zu reden Widersinn ist: unmittelbar identisch kann nicht zweierlei sein, sonst ist es einerlei und nicht zweierlei. Ihre Identität beruht vielmehr nur auf jener Continuität des causalen Zusammenhanges, die erschlossen oder unmittelbar gegeben sein mag. Weil jener rothe Raumtheil von gestern und von heute in einen erschlossenen continuirlichen Causalzusammenhang eines Dinges gehören, sind sie identisch, d. h. Theile eines Dinges, eines Causalzusammenhanges. Wäre die Dieselbigkeit eines Raumtheiles mit einem Anderen unmittelbar gegeben und Voraussetzung alles Anderen, dann wäre es in der That unbegreiflich, wie ein Raumtheil die Stelle eines Anderen einnehmen sollte, ohne Annahme eines leeren Raumes, in welchem der andere verdrängt würde; dann wäre die unmögliche Wahrnehmung und Vorstellung des Nichts Voraussetzung aller Bewegung. So aber ist unmittelbar der Raumtheil A auf der Stelle α nicht identisch mit dem Raumtheil A auf der Stelle β. Sie sind identisch, insofern sie Glieder eines continuirlichen Zusammenhanges, hier räumlichen Wechsels sind, sie sind identisch in Hinsicht auf ihren continuirlichen Bewegungszusammenhang. Diese Bewegung ist das ursprünglichere und ihre (von der gewöhnlichen Identität verschiedene) Identität ist erschlossen. So ist nicht die Identität eines Raumtheiles (im bisherigen Sinne) Voraussetzung aller Bewegung, sondern vielmehr ihre Nichtidentität in diesem Sinne.

So kommt die Forderung eines absoluten Nichts erst durch Reflexion zum ursprünglich Gegebenen hinzu. Weil zur Bewegung der Hand erforderlich ist, dass Nichts sie hindert, d. h. keine Widerstandsempfindung eintritt, wird dieses relative Nichts zum absoluten gemacht und per analogiam geschlossen, dass auch für andere Körper als der Leib jeder Widerstand ausgeschlossen sein müsse, damit Bewegung eintritt. Dieser Nichtwiderstand wird wieder zum absoluten Nichts, während er nur die Forderung der Abwesenheit eines unüberwindlichen Widerstandes einer nicht zu überwindenden Druckempfindung ist; dieses absolute Nichts (in der That relativ) wird so

Bedingung aller Bewegung, während doch nur eine Abwesenheit aller jener bekannten Bedingungen (Empfindungen) erforderlich ist, die einen räumlichen Wechsel von Qualitäten unmöglich machen. Die Abwesenheit bestimmter Empfindungen wird falscher Weise zum absoluten Nichts.

IV. Capitel.

Die Apriorität der Mathematik.

Man hat von jeher der Mathematik eine eigenthümliche Erkenntnissart mit Recht zugesprochen und diese auf verschiedene Art zu erklären gesucht. Die Erklärung wurde entweder empirisch oder a priori versucht. Was nun die Empiriker anbelangt, so haben manche, wie St. Mill, die Eigenthümlichkeit mathematischer Erkenntnisse überhaupt geläugnet und sie auf eine Linie mit den inductiven Wissenschaften gestellt. Doch scheint mir dabei Mill eine maassgebende Eigenthümlichkeit vollständig übersehen zu haben. Zunächst muss zwar zugestanden werden, dass die Auffindung mathematischer Gesetze auf dem gewöhnlichen inductiven Wege per enumerationem simplicem mag meistens erfolgt sein, denn alle Wissenschaften entstanden aus practischen Bedürfnissen und daher aus Annahmen auf gut Glück, die dann natürlich einer Bestätigung durch die Erfahrung sowohl bedurften, als voraussetzten. Daraus folgt aber nicht, dass die später aufgefundenen Beweise auch auf reiner Induction beruhen; wie weit man das zugestehen kann, werden wir später sehen. Dass freilich die Mathematik rein auf Erfahrung beruht, braucht damit nicht geläugnet zu werden, wenn damit nur behauptet werden soll, dass man nichts über etwas bestimmen könne, ehe es selbst gegeben war.

Was aber Mill übersehen zu haben scheint, ist, dass die

mathematischen Beweise nur an einer Figur geführt werden, dass gleichsam nur ein einziges Experiment nothwendig ist, um den gesetzlichen Zusammenhang festzustellen, während die Induction der Naturwissenschaften gerade darauf beruht, durch Vergleichung mehrerer Fälle den gesetzlichen Zusammenhang von Elementen festzustellen. Wenn ich bei einem Körper auch wirklich durch unmittelbare Beobachtung eines Falles festgestellt habe, dass er die Eigenschaft y hat, so habe ich zwar die Erwartung (die aller Induction vorausgeht), dass er in einem ähnlichen Falle eine ähnliche Eigenschaft aufweisen wird, aber die Bedingungen sind durch diesen einzigen Fall nicht nachzuweisen. Bei einem geometrischen oder Zahlengebilde genügt ein Fall (wenn auch nicht zur Auffindung der Eigenschaft), um die Bedingungen einer Eigenschaft desselben festzustellen. Ich habe nicht nöthig durch Vergleichung von drei, vier Dreiecken eine Eigenschaft derselben zu beweisen und diess geschieht auch nicht; selbst wenn ich durch Vergleichung von Dreiecken eine Eigenschaft gefunden habe, beweise ich dieselbe an einem Dreiecke, ohne irgend welche andere in diesen Beweis mit einzubeziehen. Habe ich aber durch Vergleichung mehrerer Körper eine Eigenschaft festgestellt, dann kann ich die Bedingungen nicht an einem dieser physischen Körper mit Ausschluss aller anderen nachweisen, sondern dieser Nachweis findet eben durch die Vergleichung mehrerer statt. Also gerade das Wesentliche der Induction fehlt beim mathematischen Beweis. Es muss daher untersucht werden, auf welche Weise es möglich ist, mittelst eines Falles, mittelst eines Experimentes einen Beweis zu führen, Bedingungen festzustellen. Das kann nur durch Rückführung auf unmittelbare Evidenz geschehen. Evidenz hat aber keine Verbindung von Elementen als solche, deren Trennung ebensogut vorstellbar ist. Daher kann durch Evidenz nicht festgestellt werden, dass einem gewissen Gesichtsbilde (etwa einer Blume) stets dieser Geruch, oder diese Farbe, oder diese Zeit seines wahrnehmbaren Bestehens (ihres Wachsthumes) zukomme, denn es ist möglich, ganz entgegengesetzte Gerüche,

Farben, Zeitbestimmungen in der Phantasie mit diesem Gesichtsbilde zu verknüpfen, ohne dass es desswegen unvorstellbar wird. Die Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung ist nicht unmittelbar nachzuweisen. Dagegen ist es unmöglich, dass etwa ein und dieselbe Rose zu gleicher Zeit roth und weiss sei, denn ein und derselbe Raumtheil ist nicht gleichzeitig in zwei Farben vorstellbar und was nicht vorstellbar ist, kann auch nicht als wahrnehmbar erwartet werden; (dagegen kann vieles nicht Wahrnehmbare vorstellbar sein). Evidenz liegt also nur in einer Verknüpfung, deren Trennung unvorstellbar ist und dieses ist klar, denn die erwartete Zukunft selbst besteht aus Vorstellungen und was ich nicht vorstellen kann, vermag ich für die Zukunft auch nicht zu erwarten. Soll also die Mathematik Evidenz gewähren, so muss sie auf solche Verknüpfungen von Raumelementen gegründet sein, deren getrennte Vorstellung unmöglich ist. Es kann freilich der Einwand gemacht werden, dass vielleicht jene Trennung nur jetzt unmöglich sei und künftig möglich gemacht werden kann. Aber dieser Einwand trifft jede Evidenz; jede Evidenz kann sich als falsch erweisen, die Vorstellung einer Trennung jener Bestandtheile kann einmal gelingen; wir schliessen das daraus, dass Vieles uns evident erschienen, was sich später als falsch herausgestellt hat, also per analogiam aus der Vergangenheit. Aber so lange jene Trennung für uns unvorstellbar ist, bildet sie eine unverrückbare Norm unseres Denkens und Handelns.

Nun ist mit solchen Evidenzen, wie, dass ein Gegenstand nicht zugleich roth und blau, gross und klein, rauh und glatt, schwer und leicht sein könne, so gut wie nichts in den Naturwissenschaften, wo sie allein eine Bedeutung haben könnten, gewonnen. Anders steht es in der Mathematik: hier handelt es sich stets um räumlich-gleichzeitige Beziehungen und Verhältnisse, nicht um räumlich-gleichzeitig-qualitative. Die Qualität passt für jeden Raumtheil und jede Zeit. Keine Qualität ist in der Vorstellung an eine bestimmte Zeit oder einen bestimmten Raum gebunden. Anders steht es mit den räumlichen Bestimmungen. Dieselbe Linie oder derselbe Stab kann nicht

zugleich gerade und krumm sein, einfach desswegen, weil das unvorstellbar ist, der einfache einmalige Versuch, einen solchen Stab oder Linie vorzustellen, beweist es ein für alle Mal. Ebenso unmöglich ist es, parallele gerade Linien geneigt vorzustellen. Darauf beruht die Evidenz, dass parallele gerade Linien, noch so weit verlängert, sich nie schneiden können; ich kann nicht erwarten, dass sie sich je schneiden werden, wenn ich gleichzeitig parallele gerade Linien nicht geneigt vorstellen kann. Und so, scheint mir, wird ein jeder mathematische Satz, wenn er nicht selbst unmittelbar evident ist, auf solche Evidenzen zurückgeführt.

Nehmen wir z. B. den Beweis des Satzes: Sind beide Winkel an der Grundlinie eines Dreieckes spitzig, so muss die Höhenlinie innerhalb desselben fallen. Die Höhenlinie kann nicht in die Seitenlinien des Dreieckes fallen, denn diese stehen schief auf der Basis, die Höhe steht senkrecht, diess ist Voraussetzung; da nun eine Linie nicht zugleich senkrecht und schief auf einer anderen vorgestellt werden kann, so kann die Höhenlinie nicht in die Seitenlinie fallen. Die Höhenlinie kann aber auch nicht ausserhalb des Dreieckes fallen, denn im dann entstehenden anstossenden Dreieck ist der dem Basiswinkel des alten Dreiecks anliegende Winkel ein stumpfer (was nur durch den Augenschein bewiesen werden kann), daher der andere Basiswinkel des neuen Dreieckes ein spitziger. Diese Behauptung beruht auf dem Satze, dass die Winkel in einem Dreieck zwei Rechte betragen; dass nun, wenn ich von 2 mehr als 1 hinwegnehme und den Rest in zwei Hälften theile, diese weniger als 1 betragen, beruht auf der unmittelbaren Evidenz einer Subtraction und Theilung, die gar nicht bewiesen werden kann: es ist also die Unmöglichkeit der Vorstellung eines Theilungsverfahrens, wonach die Hälfte des kleineren Theiles eines zerschnittenen Apfels grösser werden sollte, als der halbe Apfel, denn das Resultat der Theilung müsste dann zu gleicher Zeit grösser und kleiner als ein halber Apfel sein, was unvorstellbar ist. Es bleibt also nur noch die Evidenz des Satzes nachzuweisen, dass alle Winkel in einem Dreiecke zwei Rechte

betragen. Dieser beruht auf dem Satze der Gleichheit von Wechselwinkeln. Die Gleichheit von correspondirenden und Wechselwinkeln wird entweder durch Deckung der um sich selbst gedrehten Figur mit der ursprünglichen bewiesen, was gar kein Beweis ist, sondern die Gleichheit der Winkel voraussetzt, weil sonst ihre Schenkel nicht auf einander fallen könnten, oder es wird die Evidenz der Gleichheit der correspondirenden Winkel vorausgesetzt und auf sie die Gleichheit der Wechselwinkel zurückgeführt. Warum ist es nun evident, dass correspondirende Winkel gleich sind? Doch nur aus dem Augenschein, dass jede Aenderung der Neigung, der die beiden Parallelen durchschneidenden Linie sie zu einer ungeraden, die Aenderung der Neigung einer der parallelen Linien sie aus ihrer parallelen Lage herausbringen müsste (denn Neigung ist gleich Winkel); also auf der Unvorstellbarkeit einer geraden Linie, die zugleich krumm, oder einer parallelen Linie, die zugleich geneigt sein soll.

Ich kann nun nicht behaupten, alle mathematischen Sätze in dieser Beziehung untersucht zu haben, es waren mehr allgemeine Gründe, die mich zu jener Einsicht getrieben haben; es bleibt daher auch nicht ausgeschlossen, dass manche mathematische Sätze rein inductiv bewiesen werden, dann ist aber ihr Beweis unmathematisch. Dass auch die Arithmetik auf solche durch Anschauung evidente Sätze zurückgeht, beweist die Unmöglichkeit, Anfängern ohne Anschauung arithmetische Sätze beizubringen. Die Einheit beruht auf der bloss durch den Ort unterschiedenen Raumgrösse und aus dieser Anschauung folgen alle anderen und werden bewiesen durch die Unmöglichkeit, sie anders vorzustellen. Später werden freilich die unmittelbareren Anschauungen durch Zahlenvorstellung ersetzt, in ähnlicher Weise, wie die unmittelbaren begrifflichen Theile von Vorstellungen durch Worte. Es ist dann nicht mehr nöthig, auf die zu Grunde liegenden Anschauungen zurückzugehen, in einem viel höheren Maasse als bei den Worten. So beruhen alle Axiome, wie, dass der Theil nicht grösser

sein kann, als das Ganze u. s. w., auf der Unvorstellbarkeit eines Theiles, der grösser ist als das Ganze u. s. w.

Man könnte dagegen einwenden, dass ja auch dann nur die Evidenz eines Satzes für eine Anschauung und nicht für alle Anschauung erwiesen sei. Es handelt sich aber hier nicht um den individuellen Charakter der Anschauung, der beim Beweise gar nicht berücksichtigt wird, sondern um die nothwendige Verknüpfung zweier oder mehrerer Elemente und wo diese sich in anderen individuellen Anschauungen finden, müssen wir dieselbe Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung erwarten, da wir ja von der individuellen Beschaffenheit der Anschauung von vornherein abstrahirt haben, bei unseren Versuchen, die Elemente getrennt vorzustellen.

Man könnte aber noch weiter einwenden, dass zwar an einer Figur aber nicht immer durch einen Versuch ein mathematischer Satz erwiesen werde. Es mag nun sein, dass man verschieden Versuche macht, ehe man die Evidenz eines mathematischen Axioms erkennt, aber nicht diese Versuche, sondern die Unvorstellbarkeit eines Gegentheiles es behaupteten Satzes beweist denselben. Die mathemathische Evidenz kann sich also nur auf durch die Anschauung evidente Sätze, Axiome stützen, sonst könnte der Beweis nicht an einer Figur, an einem mathematischen Gegenstande geführt werden. Daher kann bei einem mathematischen Satze derselbe bewiesen werden, entweder durch unmittelbare Anschauung, oder durch den anschaulichen Nachweis, dass die Consequenzen der Nichtanerkennung dieses Satzes zur Aufhebung eines Axiomes, d. h. zu einem unvorstellbaren Postulat führen würden, oder zur Aufhebung eines Satzes, der auf ein solches Axiom begründet ist.

Nicht alle Empiriker läugnen die Eigenthümlichkeit mathematischer Erkenntniss, aber sie suchen sie nicht in der Eigenthümlichkeit ihrer Methode, sondern in der Eigenthümlichkeit ihres Gegenstandes, ohne zu bemerken, dass ein eigenthümlicher Gegenstand auch eine eigenthümliche Methode bedingen würde. So wird die Evidenz mathematischer Erkenntniss in der Einfachheit ihrer Elemente gesucht; eine solche Einfachheit der Elemente ist aber ebensogut bei der Natur-

wissenschaft vorhanden, auch sie hat es mit Räumen, dann mit Farben, Tönen, überhaupt einfachen Qualitäten zu thun, denn die complicirten Atombewegungen können gar nicht das unmittelbare Forschungsgebiet der Naturwissenschaft bilden; und trotzdem bietet sie keine solche Evidenz wie die Mathematik.

Eine andere Erklärung der Evidenz der Mathematik geht auf die Methode zurück. Diese soll zwar inductiv sein, aber es soll durch die mathematische Anschauung selbst ermöglicht werden, eine Vergleichung von allen möglichen Fällen anzustellen und so zu einer vollständigen Induction zu gelangen. Die Möglichkeit einer derartigen Vergleichung aller möglichen Fälle überhaupt zugestanden, muss doch betont werden, dass sie in den wenigsten Fällen thatsächlich möglich wäre. Wie soll ich durch eine solche Vergleichung zur Erkenntniss des Satzes gelangen, dass parallele Linien sich nie schneiden können, oder dass das Ganze grösser ist, als der Theil, oder auch, dass die Summe in jedem Dreiecke gleich ist zwei Rechten. Eine solche Vergleichung könnte nur in manchen Fällen zugestanden werden, wie in dem, dass Dreiecke von gleicher Basis zwischen Parallelen gleichen Flächeninhalt haben. Aber auch hier wird dadurch nicht der Satz, sondern seine Giltigkeit für alle Dreiecke bewiesen und dieses ist unnöthig, sobald ich nur solche Elemente zum Beweise benützt habe, die allen Dreiecken gemein sind. Ob die Elemente aber allen Dreiecken angehören, kann ich aus dem Begriff des Dreieckes, d. h. aus seinem Unterschied zu anderen Figuren ersehen, dazu bedarf ich nicht eine Abstraction des Allgemeinen aus vielen Dreiecken, sondern eine Unterscheidung von Nichtdreiecken und daher nur den Nachweis, dass ohne jene Elemente, das das Dreieck von anderen Figuren Unterscheidende, nicht vorstellbar ist: d. h. dass jene Elemente allen Dreiecken angehören müssen.

Damit aber, dass die Mathematik eine derartige Evidenz hat, ist nicht gesagt, dass ihre Gesetze a priori gegeben, d. h. in uns als Anlagen der Anschauung vorgebildet sind. Die Behauptung des Apriori mathematischer Gesetze stützt sich auf dreierlei Gründe. 1) Dass die mathematischen Gesetze nicht

durch Induction bewiesen werden. 2) Dass es den mathematischen Begriffen adäquate Vorstellungen oder Wahrnehmungen nicht giebt und endlich 3) dass nicht abzusehen ist, warum die Gegenstände der Aussenwelt diesen mathematischen subjectiven Sätzen gemäss sich verhalten sollen.

Ad 1). Es ist richtig, dass die mathematischen Gesetze nicht durch Induction (im gewöhnlichen Sinne) bewiesen werden, aber ebensowenig lassen sie sich vor ihren Gegenständen bestimmen, oder erfordern zu ihrer Bestimmung das Vorhandensein solcher Gesetze vor aller concreten Anschauung. Vielmehr ist erst durch sie und aus ihr das Gesetz zu bestimmen möglich, wenn auch zum Beweise (nicht immer zur Auffindung) die Erwägung eines einzigen Falles genügt.

Ad 2). Es giebt freilich keine vollständig parallelen und geraden Linien und kein mathematischer Lehrsatz ist jemals vollständig in der Vorstellung oder Wahrnehmung zu verwirklichen. Doch theilt die Mathematik diesen Mangel mit allen Wissenschaften, auch das Gesetz der Schwere, der Trägheit u. s. w. entspricht nicht vollständig den wahrnehmbaren Thatsachen. Es ist also keine Eigenthümlichkeit mathematischer Erkenntniss. Und was soll damit erwiesen werden? Dass die Begriffe der Mathematik vor aller concreten Anschauung gegeben sind? Dann müsste das für alle Begriffe behauptet werden und nicht nur für die mathematischen. Aber Begriffe losgetrennt von aller concreten Anschauung, sind überhaupt nie gegeben. Ein allgemeines Dreieck, ohne an einem concreten gedacht zu sein, ist unmöglich. Daher ist es auch falsch, dass die mathematischen Begriffe in der Anschauung nicht zu finden sind. So sind genug gerade Linien in der Natur gegeben, bei denen ich eine Ungeradheit nicht unterscheiden kann, dass es keine geraden Linien in der Natur giebt, kann nur heissen, dass bei näherer Betrachtung oder bei gewisser Vergrösserung unter gewissen Bedingungen auch bei der geradesten Linie Unregelmässigkeiten sich zeigen werden; aber selbst unter einer noch so starken Vergrösserung müssen sich wieder gerade Linien zeigen, bei denen Ungeradheiten nicht

bemerkbar sind, denn wäre das nicht der Fall, dann müsste jeder Theil einer geraden Linie ungerade sein, d. h. es müsste nur krumme Linien geben, was falsch ist und der Voraussetzung widerspricht, denn auch vollständige Curven dürfte es nicht in der Natur geben, d. h. also die Linien dürften weder gerade, noch krumm, noch gebrochen sein. Wer vermag eine solche Linie zu sehen? So genügt es auch, parallele Linien anzunehmen, die vorläufig für das Augenmaass parallel sind, denn so lange ich ihre Geneigtheit nicht bemerke, müssen sie mir als vollständig parallel gelten. Die Schwierigkeit aber, dass jede Linie ausser ihrer Linienhaftigkeit auch noch Farbe, Flächenhaftigkeit, Dicke besitzt, ist leicht zu beseitigen, denn diese Schwierigkeit haftet allen Begriffen an und nicht nur den mathematischen; sie wird dadurch behoben, dass man jene Eigenschaften, die im Zusammen mit der Linie vorkommen, einfach nicht berücksichtigt, d. h. in der Denkrechnung nicht verwerthet. Auch die bestimmte Schattirung einer Farbe ist nicht trennbar von der Fläche, an der sie vorkommt, und trotzdem ist es möglich, nur diese Schattirung im Denken zu berücksichtigen und nicht auch die Flächenhaftigkeit derselben. Wäre das nicht möglich, dann wäre nicht nur das mathematische, sondern jedes begriffliche Denken unmöglich.

Ad 3). Dieser Satz behält seine Giltigkeit nur für jenen Standpunkt, der den Gegenständen ein transcendentes Sein zuschreibt, denn dann bleibt es überhaupt unbegreiflich, wie die Gegenstände in irgend einer Beziehung zu uns stehen sollen. Für den Standpunkt, der innerhalb der sogenannten Erscheinungswelt bleibt, ist aber hier keine Schwierigkeit vorhanden. Die vergangenen Wahrnehmungen sind unsere Vorstellungen, aus diesen schöpfen wir alle Erkenntniss für die Zukunft. Ist innerhalb jener Vorstellungs- (Reproductions-) Welt eine Trennung ursprünglich verknüpfter Elemente nicht möglich, so kann auch für die Zukunft, die auch nur aus unseren Vorstellungen bestehen kann, eine solche Trennung nicht erwartet werden; dass Etwas vorstellbar und wahrnehmbar werden könnte, was es jetzt nicht ist, bleibt nicht ausgeschlossen, ist

aber ganz gleichgiltig und unverwerthbar, so lange diese neue Vorstellung und Wahrnehmung nicht eingetreten ist.

Eine andere Frage betrifft die synthetische oder analytische Methode der Mathematik. Während früher vorzugsweise oder ausschliesslich die Mathematik als eine analytische Wissenschaft betrachtet wurde, gilt sie seit Kant für synthetisch. Hier muss darauf hingewiesen werden, dass es weder eine rein synthetische noch analytische Wissenschaft geben kann. Die Elemente aller Wissenschaften müssen im Gegebenen ursprünglich unterschieden sein, aber ebenso müssen sie in einer ursprünglichen räumlich-zeitlichen Zusammenfassung, einer Beziehung auf einander vorhanden sein. Daher ist Synthese und Analyse stets zusammen und in Einem gegeben. Eine Synthese a priori im Sinne Kant's ist aber unmöglich, soll sie erst gleichsam hinter dem Bewusstsein erfolgen, um im Bewusstsein analytisch gefunden zu werden; denn in dem Sinne, dass Alles im Bewusstseinszusammenhang unterschieden gefunden ist, nicht erst irgendwo verbunden wird, ehe es in's Bewusstsein gelangt, ist eben Alles analytisch. Soll aber die Synthese a priori nur bedeuten, dass jene Verknüpfungen räumlicher Art ursprünglich und unableitbar gegeben sind, so gilt eine solche Synthese a priori von allen Axiomen der Mathematik, deren Evidenz auf der Unvorstellbarkeit eines Gegentheiles beruht. Der Beweis für die abgeleiteten Sätze geschieht an der Hand der Anschauung und Construction enschieden synthetisch, während ihre Auffindung analytisch durch den Augenschein oder empirisch durch Induction stattfindet. Darin unterscheidet sich eben die Mathematik von den Naturwissenschaften, dass sie die oft inductiv gefundenen Sätze auf den unmittelbaren Zusammenhang des Augenscheins zurückführen kann und ihnen so eine, wenn auch mittelbare Evidenz verleiht; während die Naturwissenschaft ihren Beweis nicht darauf gründen kann, dass ein Gegentheil unvorstellbar sei, weil ihre Qualitäten in allen Raumbeziehungen vorstellbar sind. Sie ist daher bemüht, ihre Gesetze auf räumliche Beziehungen zurückzuführen, um so wenigstens mittelbar an der anschaulichen Evidenz der

Mathematik theilzunehmen. Diese Anschaulichkeit der Evidenz der Mathematik mag auch Kant vorgeschwebt haben bei seiner Behauptung, die Beweise der Mathematik erfolgten durch Anschauung und Construction und nicht durch Begriffe und Analyse derselben. Aber Anschauungen sind überall die Grundlage und die Begriffe ursprüngliche Unterschiedenheiten derselben ihren Elementen nach. Daher kommt auch jene bekannte Behauptung Kant's, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein synthetischer und kein analytischer Satz sei. Man muss hier streng die Zahlzeichen und die ihnen zu Grunde liegende Anschauung trennen. Habe ich die concrete Anschauung von 7 und von 5 Kügelchen, so habe ich noch nicht jene von 12. Dass das Zahlzeichen 12 der concreten Anschauung von $7 + 5$ Kügelchen entspreche, kann ich erst wissen, nachdem ich den Zusammenhang dieser Zahlzeichen durch thatsächliche Zählung festgestellt habe — das Einmaleins wird auf Treu und Glauben hingenommen. Dass aber die zu Grunde liegenden Anschauungen von $7 + 5$ Kügelchen, abgesehen von den Zahlzeichen, gleich seien dem Zusammen von ihnen, lehrt der Augenschein ohne jede Zählung, von der eben abgesehen wird. Ich kann x Kügelchen mit y Kügelchen vereinigen, und dass sie nun vereinigt sind, braucht nicht erst irgendwie erschlossen zu werden. Es ist das ja ganz dasselbe, als ob ich eine Einheit zu einer zweiten fügen würde, dass die dadurch bewirkte Anschauung mit dem Zahlzeichen „Zwei" bezeichnet wird, muss ich lernen, dass sie aber in einer Anschauung zusammen gehören sollen, kann ich ja doch nicht erst lernen, das ist vorausgesetzt. Dass irgend welche Einheiten vereinigt werden, d. h. eine neue Einheit bilden sollen, darin besteht ja die Addition, verstehe ich daher nicht, was das heisst, 7 soll mit 5 vereinigt werden, so kann ich auch nicht an den Fingern 12 abzählen, denn hier erhebt sich dieselbe Schwierigkeit, wie ich den ersten Finger mit dem zweiten vereinigen soll. Was das heisst, vereinigen, muss mich die Anschauung und der Zweck der Vereinigung gelehrt haben, denn zwei Einheiten gehören zu einander nur durch denselben Zweck, zu dem sie dienen

sollen. Anschauung und Zweck muss gegeben sein, ehe ich überhaupt von einer Vereinigung, d. h. einer neuen Einheit reden kann. Denn Etwas gehört nicht zu einer Einheit bloss dadurch, dass es räumlich näher gebracht wird und es wird nicht aus der Einheit durch Entfernung losgetrennt, wenn nicht ein Zweck eint und trennt, welcher Zweck, bleibt freilich für die Mathematik gleichgiltig, da sie von jeder nicht räumlich-zeitlichen Bestimmtheit abstrahirt. Ist nun einmal am Concreten begriffen, was das heisst, mathematisch einigen und trennen, dann bleibt es gleich, ob ich 1 zu 1 oder 100 zu 100 füge, dann kann es sich nur um das Zahlzeichen handeln, das jener Vereinigung zukommen soll; aber bei der Wichtigkeit der Zahlzeichen in der Mathematik, werden sie bei erkenntnisstheoretischen Erörterungen oft ebensowenig wie die Worte von den ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen und Zwecken getrennt, was doch nur bei mathematischen Erörterungen theilweise geschehen darf. Daher scheint mir der Streit ob $7 + 5 = 12$ ein analytischer oder synthetischer Satz sei, ein Streit um des Kaisers Bart. Kenne ich den Sinn des Pluszeichens, dann weiss ich ebensowohl, was das heisst $7 + 5$, als $1 + 1$, dass sie nämlich zu einer Einheit verbunden werden sollen. Diese Einheit ihrem Zahlzeichen nach muss ich freilich erst durch Zählen kennen lernen, aber sie muss da sein, ehe ich sie zählen kann. Und dieses Zählen soll reine Synthese sein? Man kann ebensogut sagen, es sei reine Analyse, eine Zergliederung einer gegebenen Grösse $7 + 5$. Ich muss eben beim Zählen die einzelnen Einheiten ebensowohl im Ganzen unterscheiden, wie zum Ganzen zählen, Eines ohne das Andere ist nicht denkbar — es giebt eben keine Synthese ohne Analyse. Insoferne aber ist die Mathematik eine synthetische Wissenschaft, als in ihr die Synthese von Unterschiedenem oder die Unauflöslichkeit von ursprünglich Verknüpftem den Hauptzweck bildet; die Analyse ist zwar natürlich vorausgesetzt, aber nicht beachtet.

V. Capitel.

Theilbarkeit, Messung der Zeit, Gleichzeitigkeit, Folge.

Ein scheinbar unlösbares Problem ist jenes der unendlichen Theilbarkeit von Zeit und Raum. Eine positive Unendlichkeit, sowohl was Grösse als Kleinheit einer Grösse anbelangt, ist niemals gegeben. Man hat sich daher damit geholfen, zu behaupten, die Unendlichkeit sei nur die Möglichkeit, stets über die Grenzen jeder Grösse hinauszugehen. Doch diese Art von Unendlichkeit passt nur für das unendlich Grosse; dieses ist wirklich nur die Unmöglichkeit, absolute Grenzen für die Addition räumlicher und zeitlicher Grössen zu finden; sie genügt aber nicht für die behauptete unendliche Theilbarkeit einer räumlichen oder zeitlichen Grösse. Eine solche unendliche Theilbarkeit ist auch unmittelbar niemals gegeben. Schon Berkeley hat darauf hingewiesen, dass man eine Linie doch nur soweit theilen könne, als ihre Theile wahrnehmbar bleiben. Ist dieses der Fall, und ein Ausweg scheint doch unmöglich, dann hat die Theilbarkeit Grenzen; und dennoch rechnet die Mathematik mit der unendlichen Theilbarkeit, freilich ohne behaupten zu können, dass eine solche Theilbarkeit in concreto in der Wahrnehmung oder Vorstellung jemals durchführbar sei. Diess ist für sie auch gleichgiltig, denn die Mathematik hat es nur mit Verhältnissen von Grössen und nicht mit diesen Grössen in concreto zu thun. Theile ich also eine Linie soweit ein, als diess für das Auge möglich ist und drücke ich das Verhältniss des Theiles zum Ganzen mit $^1/_{20}$ aus, so kann ich natürlich mit Zahlen, die ja für sich einen Werth, unabhängig von concreten Anschauungen haben, ein neues Zahlenverhältniss ausdrücken, das sich so zu $^1/_{20}$, wie dieses zu 1 verhält, es ist diess $^1/_{200}$. Da aber die Zahlen auf Anschauungen beruhen und nur durch diese Sinn und Bedeutung erhalten,

so wäre eine solche Rechnung mit reinen Zahlen mindestens höchst unnütz, wenn ihr kein Process in der Anschauung entsprechen sollte. Dieses führt zur Lösung des Problemes der Theilbarkeit, auf die auch schon von Berkeley hingewiesen hat: es ist die Substitution. Die Theilbarkeit kann freilich nur soweit unmittelbar reichen, als die Wahrnehmbarkeit des Theiles reicht, aber jeder wahrnehmbare Theil kann vertreten werden durch eine ihn beliebig übertreffende Grösse, die dann an seiner Stelle weiter mitgetheilt werden kann und deren Theile nun wieder durch grössere vertreten werden können u. s. f. Diese stets mögliche Substitution tritt an die Stelle der stets möglichen Erweiterung beim unendlich Grossen. Die unendliche Theilbarkeit wäre nicht vorstellbar und daher ausser in Zahlen auch nicht denkbar ohne eine solche stets mögliche Substitution. Berkeley hat nun daraus falscher Weise gefolgert, dass die Rechnung mit dem unendlich Kleinen eine reine mathematische Spielerei sei. Darüber hat aber die Erkenntnisstheorie überhaupt gar nicht zu entscheiden, sie hat nur festzustellen, auf welchen ursprünglichen Daten jener Begriff der unendlichen Theilbarkeit beruht. Ob er verwerthbar ist, können nur bestimmte concrete Grössenverhältnisse lehren, die eben wegen ihrer Bestimmtheit sich der Erkenntnistheorie entziehen. Dass es nun Verhältnisse giebt, die nur unter Voraussetzung einer unendlichen Theilbarkeit mathematisch bestimmbar sind, hat sie einfach anzuerkennen und nur das zu untersuchen, was die Mathematik selbst unerörtert voraussetzt, nämlich die Möglichkeit eines solchen Begriffes der unendlichen Theilbarkeit. Hat sie erklärt, in welchen unmittelbaren Anschauungen er wurzelt, so hat sie Alles gethan, was ihr obliegt und kann das Uebrige füglich der Mathematik, oder eigentlich ihrem freilich noch zu schaffenden erkenntnisstheoretischen Theil überlassen.

Man könnte gegen diese Theorie der Theilbarkeit einwenden, dass das Mikroskop sie widerlege, welches ermöglicht, nicht mehr mit dem freien Auge wahrnehmbare Theile nicht nur wahrzunehmen, sondern auch wieder Theile in ihnen

zu unterscheiden. Aber diess spricht vielmehr für das Princip: denn jene vergrösserten Theile im Mikroskop sind unmittelbar nicht dieselben, wie jene ohne Mikroskop; ihre Identität beruht auf ihrem Causalzusammenhang und auf der Substitution der kleineren Theile durch die grösseren. Erst dadurch, dass ich auf Grund causaler Zusammengehörigkeit den Theil A B im Mikroskop an die Stelle des Theiles a b für das freie Auge setze, ist A B eine Vergrösserung von a b und kann die Theilung dieses letzteren weiter fortgesetzt werden.

Eine andere Schwierigkeit, die in der unendlichen Theilbarkeit liegt, ist jene, dass kein Raum- und kein Zeittheil soll durchmessen werden können, ohne früher alle seine Theile durchmessen zu haben; da aber seine Theile unendlich viele sind, so ist die Möglichkeit nicht abzusehen, wie in endlicher Zeit eine Unendlichkeit von Raum- und Zeitmomenten auf einander folgen soll, d. h. wie ein Durchmessen von Raum- und Zeitgrössen überhaupt möglich ist. Dieses ganze Problem ist aber selbst falsch, es setzt voraus, dass das Prius die einzelnen unendlich kleinen Theile seien, die durchmessen erst ein Continuum von Raum und Zeit ergeben sollen. Aber solche unendlich kleine Theile giebt es gar nicht, sie sind nichts als vorläufige Grenzbegriffe der unendlichen Theilbarkeit einer continuirlichen Grösse, und diese ist das Prius und nicht ihre Theilung, die nur unter Voraussetzung des Continuums möglich ist. Setzt man freilich jene Theilung voraus, indem man vom ursprünglichen Continuum abstrahirt, dann erscheint es unmöglich, dieses jemals aus ihren Theilen zu constatiren, weil ja die Theilung des Continuum vorausgesetztermaassen eine nicht zu beendende sein soll. Daher werden räumliche und zeitliche Grössen nicht durch discrete, unendliche, kleine Theile, sondern durch continuirliche, wahrnehmbare Theile gemessen, und jene setzen diese voraus und nicht umgekehrt. Dieses führt uns auf das Problem der Zeitmessung. Die Zeit als leere Zeit ist weder messbar noch theilbar, sie ist nur messbar durch ihre qualitative Bestimmtheit und nur theilbar durch in ihr gegebene oder in der Phantasie gesetzte qualitativ bestimmte

Grenzen. Daher ist auch Zeit nicht durch Zeit messbar und es kann keine eigenthümliche Zeitempfindung geben, die von aller qualitativen Bestimmtheit der Zeit unabhängig wäre. Daher kann Zeit wieder nur durch zeitlich bestimmte qualitative Daten gemessen werden. Man wird einwenden, dass hier ein Zirkel sei, wir kommen jedoch aus diesem Zirkel nicht heraus. Zeit wird z. B. in der Regel durch räumliche Bewegung gemessen. Das aber, was hier als Maassstab dient, ist die Zeit, die ein Körper von einem Ort zum anderen braucht. Diese Zeit selbst muss aber gemessen sein, setzt also einen Maassstab voraus und dieser einen zweiten u. s. f. Hier scheint ein Auskommen unmöglich. Und dennoch bietet ein solches die unmittelbare Gleichzeitigkeit zweier Daten. Die Zeit kann nämlich nur gemessen werden durch gleichförmige Bewegung, d. h. durch Körper, die in gleichen Zeiten gleiche Wege zurücklegen; eine solche Bewegung setzt natürlich um so mehr einen Zeitmaassstab voraus, als ja noch eine die Zeitmessung betreffende Bedingung hinzugekommen ist; dennoch bietet die gleichförmige Bewegung den Ausgangspunkt für alle Zeitmessung. Die Gleichzeitigkeit zweier Körper in unmittelbar benachbarten oder doch nahen Orten ist nicht erst durch Messung festzustellen nöthig, sie ist ursprünglich und unmittelbar gegeben; ihre Bewegung in einer Richtung parallel zu einander ist ebenfalls unmittelbar ohne Zeitmessung zu beobachten möglich, ebenso ihr gleichzeitiges Eintreffen an zwei benachbarten Orten und in gleicher Weise eine räumliche Messung des Weges, den beide Körper zurückgelegt haben. Ist dieser Weg bei beiden Körpern gleich, dann war die Bewegung eine gleichförmige und somit ist das Maas aller Zeit gefunden: denn es bleibt nur noch übrig, inductiv festzustellen, unter welchen Bedingungen gleichförmige Bewegungen erfolgen, um auch ohne unmittelbare Vergleichung mit anderen Bewegungen, gleichförmige Bewegungen zu entdecken oder herzustellen und zur Zeitmessung zu verwenden. Die Gleichförmigkeit der Bewegung eines Körpers kann also immer nur in Bezug auf die Bewegung anderer Körper, im Vergleich mit ihnen behauptet werden; eine gleichförmige

Bewegung an sich giebt es nicht, weil es keinen absoluten Zeitmaasstab giebt, d. h. weil man nicht unmittelbar die Grösse der Zeitdauer, sondern nur Grenzen der Dauer empfindet, die wieder nur durch die Gleichzeitigkeit von Daten bestimmt werden können. Ein Körper bewegt sich daher gleichförmig, wenn er zu anderen nach Verlauf irgend einer Zeit dieselbe Lage und Entfernung bei paralleler Bewegungsrichtung beibehält, die sie zu Anfang ihrer Bewegung hatten.

So scheidet sich die Bewegung der Körper in zwei Arten, eine gleichförmige, d. h. eine Bewegung, die mit anderen gleichförmig ist, und eine ungleichförmige, d. h. eine Bewegung, die keine ihr gleichförmige findet. Unter den gleichförmigen Bewegungen lassen sich aber wieder Unterschiede beobachten. Ein Körper, der mit anderen eine gleichförmige Bewegung hat, kann in Bezug auf einen anderen Körper, der ebenfalls mit anderen sich gleichförmig bewegt, sich ungleichförmig bewegen. Und zwar kann er bei paralleler Bewegungsrichtung seine Entfernung so ändern, dass sie in der einen oder anderen Richtung grösser wird, dann hat er eine grössere oder geringere Schnelligkeit bei gleichförmiger Bewegung. Dadurch gelangt man zum Begriff der Schnelligkeit. Oder es können zwei Körper mit sonst zu anderen Bewegungen gleichförmiger Bewegung, im Anfang ihrer Bewegung ihre Entfernung von einander nahezu beibehalten, dieselbe aber später nach der einen oder anderen Richtung ändern; jener bewegte Körper nun, der im Vergleich zu anderen bewegten seine Schnelligkeit der Bewegung ändert, während jene sie untereinander beibehalten, hat gleichförmig beschleunigte oder verzögerte Bewegung.

Nur durch solche Vergleichungen ist es möglich, ein Zeitmaass an der gleichförmigen Bewegung zu gewinnen, indem man das Verhältniss derselben untereinander feststellt, sie aneinander misst. Welche bestimmte Bewegung von Körpern man als Zeitmaass für alle anderen Zeitverhältnisse bestimmt, ist willkürlich und hängt von practischen Rücksichten ab. Einen absoluten Zeitmaasstab aber giebt es nicht, denn es ist niemals festzustellen möglich, worauf schon Locke hingewiesen, dass

eine Zeit a gleich sei einer Zeit b, ausser durch Vergleichung der Gleichzeitigkeit ihrer qualitativen Bestimmtheiten an zwei Orten oder überhaupt im Bewusstseinszusammenhang, dann können sie aber nur gleich genannt werden in Bezug auf einander. Zum Zeitmaasstab eignet sich aber nur die räumliche Bewegung, obschon auch Töne die Zeit bestimmen können. Denn obzwar, wenn ich zwei Töne höre und nach irgend einer Zeit wieder dieselben zwei Töne vernehme, ich weiss, dass beide dieselbe Zeit lang nicht gehört wurden und so durch sie Zeit gemessen habe, so giebt es doch keine Töne, die stets in denselben Zeitverhältnissen zu anderen erscheinen und verschwinden würden, während es Bewegungen giebt, die in Bezug auf andere stets dasselbe Zeitverhältniss beibehalten, wenn dieses auch erst erschlossen werden muss.

Man könnte gegen alles Dieses einwenden, dass die Gleichzeitigkeit selbst nicht unmittelbar gegeben sei, dass vielmehr dieselbe erst erschlossen werden müsste, was ja die Ansicht Kant's ist. Alles soll in einer Aufeinanderfolge im Bewusstsein gegeben sein und nur Dasjenige soll als gleichzeitig erkannt werden, das sich gegenseitig seine Stelle in Zeit und Raum anweist. Wäre dieses richtig, dann wäre nicht abzusehen, wodurch sich die Folge von der Gleichzeitigkeit unterscheiden soll. Weist etwa in der Folge das Vorangehende dem Nachfolgenden nicht seine Zeit und seinen Ort an? Wenn ein Schiff den Fluss hinunterfährt, dann ist sogar vorauszubestimmen möglich, an welchen Uferstellen es früher, an welchen es später vorüber muss. Freilich ist Zeit und Ort nicht immer vollständig bestimmt bei der Folge, aber ebensowenig bei der Gleichzeitigkeit: hier gilt der Grundsatz, was bisher in einer Folge gegeben war, wird in dieser, was in einer Gleichzeitigkeit gegeben war, ebenfalls für die Zukunft in ihr erwartet. Kant hat freilich noch ein anderes Kriterium für die Gleichzeitigkeit aufgestellt, das der beliebigen Folge, gegenüber der bestimmten Folge im Bewusstsein. Auch dieses reicht aber nicht hin. Wenn ich ein Haus von unten hinauf oder von oben hinunter betrachte, so ist die Folge ebenfalls bestimmt und ich kann

nicht gleich nach dem Parterre das Dach und dann den zweiten Stock sehen. Es ist also nur das nicht bestimmt, ob ich von oben oder von unten, von rechts oder von links anfangen will, was bei der Folge nicht der Fall ist; dabei will ich ganz unberücksichtigt lassen, dass die Identität des von unten mit dem von oben betrachteten Hause erst erschlossen ist. Aber selbst wenn man von allen Diesem absieht, was ist gewonnen? Eine beliebige Aufeinanderfolge gegenüber einer bestimmten. Ist diese beliebige Aufeinanderfolge selbst Gleichzeitigkeit, dann giebt es doch eigentlich keine, und ist sie es nicht, wie soll aus einer Folge die Vorstellung der Gleichzeitigkeit entstehen? Das ist damit in keiner Weise erklärt.

Nimmt man aber an, es gäbe keine Gleichzeitigkeit, dann kann man nicht einmal die Folge constatiren. Wenn nicht wenigstens in der Reproduction das früher Dagewesene gleichzeitig mit dem jetzt Daseienden als Erinnerung vorhanden ist, wie soll ich wissen, dass es darauf gefolgt ist? Wollte man Alles in absolute Folge auflösen, so würde man die Welt in zusammenhangslose Empfindungsatome zerstäuben, die erst noch gar nicht constatirbar wären. Und selbst diese wären nicht möglich: denn jede Empfindung müsste sich doch gegen die vorhergehende irgendwie abgrenzen, wenn nicht das Nichts die Grenze bilden soll, was absurd ist. Eine Grenze fordert aber zwei gleichzeitige Empfindungsinhalte oder wenigstens Vorstellungsinhalte. Daher wird man nicht umhin können, das Verhältniss der Gleichzeitigkeit als ursprünglich gegeben anzuerkennen. Wäre nicht ursprünglich in der Wahrnehmung oder Vorstellung die Gleichzeitigkeit zweier Inhalte möglich, dann wäre sie überhaupt unmöglich. Freilich folgt daraus nicht, dass Alles, was als gleichzeitig angesehen wird, auch unmittelbar als gleichzeitig gegeben ist. Gleichzeitig ist ursprünglich nur das im Gesichtsfelde, Tastfelde u. s. w. Enthaltene und dass das, was zwei Gesichtsfeldern angehört, die aufeinander folgen, trotzdem gleichzeitig sei, ist erschlossen; aber dieser Schluss ist leicht zu erklären. Ist nämlich a b c gleichzeitig gegeben, und schliesst sich nun an c, d an, während a

verschwindet, so ist folgender Schluss berechtigt: Ist a mit b c gleichzeitig und b c mit d, so ist auch a mit d gleichzeitig. Würde d auf a folgen, dann müsste es auch auf b und c folgen, oder a und b c wären nicht gleichzeitig. Ich müsste also annehmen, a sei nicht mehr gleichzeitig mit b c, es stehe jetzt im Verhältniss der Folge zu ihnen; dass dieses nicht der Fall ist, davon überzeugt mich der Augenschein, sobald ich von b c d in der Richtung auf a zurückgehe, und nun wieder a b c gleichzeitig habe. Dass a noch dasselbe a sei, heisst hier freilich nichts Anderes, als dass es in einem continuirlichen, räumlichen oder zeitlichen Zusammenhang mit dem ersten zeitlich unterschiedenen a gedacht werden muss. Die Gleichzeitigkeit bedeutet also hier die Möglichkeit, ein Datum a nach bestimmter Aufeinanderfolge anderer Daten, für welche dieselbe Möglichkeit gilt, gleichzeitig mit dem letzten b wiederzufinden. Diese Art von Gleichzeitigkeit ist so nichts Anderes, als die Möglichkeit resp. Nothwendigkeit, gewisse Elemente zusammen wahrzunehmen, wobei auch jene Elemente für gleichzeitig gelten, die durch gleichzeitig gegebene vermittelt erscheinen. In diesem Sinne hat also Kant recht, wenn er die Gleichzeitigkeit auf eine Folge zurückführt; nur geht diese Folge continuirlich von Gleichzeitigem zu Gleichzeitigem und muss die Gegenprobe zurück zum ersten Gleichzeitigen in derselben Reihenfolge gestatten; die Aufeinanderfolge ist also nicht beliebig, sondern gerade bestimmt. Diese Gegenprobe ist bei der reinen Folge nicht möglich: ich gelange wohl von a zu b und zu c, aber indem ich nun von c zu a zurück will, ist dieses verschwunden, in dieser Reihenfolge zurückzurufen nicht mehr möglich. Die erschlossene Gleichzeitigkeit beruht also gerade auf der Bestimmtheit der Aufeinanderfolge von wechselweise gleichzeitig Gegebenem. So kann ich den Nordpol und Südpol nicht gleichzeitig wahrnehmen und trotzdem gelten sie als gleichzeitig, weil die sie vermittelnden Theilwahrnehmungen als gleichzeitig gelten. Jene Art Gleichzeitigkeit ist also erschlossen und kann oft überhaupt niemals in der Wahrnehmung unmittelbar gegeben sein. Wäre aber die Gleichzeitigkeit auch nicht als Ver-

hältniss von kleinen Theilen der Wahrnehmungswelt gegeben, dann könnte sie auch nicht für grössere und für die ganze Wahrnehmungswelt erschlossen werden.

Anmerkung. Zum Schlusse muss ich noch erwähnen, dass alles das, was von der Ursprünglichkeit und dem sogenannten Apriori des Raumes gilt, auch für die Zeit mit Geltung hat; es erschien mir daher eine Erörterung der Zeit in dieser Hinsicht mehr eine Wiederholung von schon Gesagtem und ich glaubte daher berechtigt zu sein, bei dem beschränkten Umfange dieses Buches sie übergehen zu dürfen.

VI. Abschnitt.

Wahrnehmung und Vorstellung.

I. Capitel.

Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung.

Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung (Reproduction) wird wohl im gewöhnlichen Leben selten Jemanden beschäftigen; er scheint so klar am Tage zu liegen, wie etwa der Unterschied von 4 und 5 oder von roth und blau. Doch falls Jemand plötzlich befragt werden sollte, worin denn dieser Unterschied liege, würde er wohl die Antwort schuldig bleiben müssen. Es handelt sich nun darum, wesswegen die Antwort auf diese Frage so schwierig sei: ob desswegen, weil der Unterschied so einfach ist, dass er sich jeder Erklärung und Zerlegung entzieht, oder desswegen, weil er so vielfach ist, dass man nicht weiss, wo man mit der Zerlegung anfangen soll. Im ersten Falle müsste mit der Einfachheit des Unterschiedes auch eine grosse Evidenz verbunden sein, denn ein einfacher Unterschied zweier Bewusstseinsdaten muss sich doch sofort bei ihrem ersten Gegebensein mit voller Klarheit aufdrängen, wie dieses uns die Mathematik bei ihr einfachen unauflöslichen Elementarunterschieden zur Genüge beweist. Der Unterschied von 1 und 2, von Linie und Fläche, von roth und blau ist einfach und weiter unzerlegbar, und

daher auch von möglichst vollkommener Evidenz. Es ist nun die Frage, ob eine solche Evidenz des Unterschiedes auch bei der Wahrnehmung und Vorstellung zu finden ist? Und das scheint bejaht werden zu können. Ob irgend ein Bewusstseinsdatum Wahrnehmung oder Vorstellung sei, dazu bedarf es weder grossen Scharfsinnes, noch eines Apparates von Gelehrsamkeit und es müsste, wenn diese Unterscheidung grosse Schwierigkeiten böte, eine heillose Verwirrung entstehen, so dass rasches Handeln und Denken unmöglich wäre. Für das gewöhnliche Leben ist also eine solche Evidenz zugestandenermaassen vorhanden; es handelt sich aber darum, ob sie stets vorhanden sei; dieses muss aber entschieden verneint werden. Denn bei Traumvorstellungen und Hallucinationen ist diese Evidenz des Unterschiedes nicht nur nicht vorhanden, sondern es fehlt oft jeder momentane Unterschied. Vielleicht wäre es aber möglich, um die Einfachheit des Unterschiedes fest zu halten, die Traumvorstellungen und Hallucinationen überhaupt auszuscheiden und ihnen eine Sonderstellung zwischen Wahrnehmung und gewöhnlicher Vorstellung anzuweisen, da sie doch von Beiden gewiss verschieden sind. Nun giebt es aber wenigstens bei der Traumvorstellung eine allmählige Stufenreihe von mehr oder weniger wahrnehmungsähnlichen Vorstellungen bis zur Reproduction des wachen Lebens. Es giebt Träume, die so lebhaft waren, dass man selbst im wachen Zustande sich noch frägt, ob man denn wirklich nur geträumt habe, und es giebt Träume, die so leicht sind, dass man sich ihres reproductionshaften Wesens schon während des Träumens bewusst ist. Und umgekehrt giebt es Reproductionen des wachen Lebens, die (freilich ausnahmsweise) den Charakter von Traumvorstellungen und Hallucinationen an sich tragen, ohne doch dabei den Charakter einer gewöhnlichen Reproduction ganz aufgegeben zu haben. Es ist also weniger bis zu einem gewissen Grade ein Uebergang zwischen der gewöhnlichen Reproduction und solchen Traumvorstellungen und Hallucinationen vorhanden und es wäre daher sehr misslich, eine vollständige Trennung zwischen diesen beiden Klassen von Daten einführen zu wollen.

Es muss also wenigstens ein solcher einfacher Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung in Zweifel gelassen werden.

Man hat es auch wohl gefühlt, dass die Annahme einer solchen Evidenz des Unterschiedes zu grossen Misslichkeiten führen müsste und suchte daher Wahrnehmung und Vorstellung in anderer Weise zu unterscheiden. Man kann die aufgestellten Unterschiede wohl auf drei reduciren: Klarheit und Deutlichkeit, Frische oder Betonung, und Abhängigkeit im Haben von Bewusstseinsdaten sind nämlich die gewöhnlich betonten Unterschiede zwischen Wahrnehmung und Vorstellung. Was den ersten Unterschied anbelangt, so ist zwar zuzugestehen, dass Wahrnehmungen unter gleichen Umständen stärker und deutlicher zu sein pflegen als Vorstellungen. Doch kann unter Umständen auch eine Vorstellung die Wahrnehmungen an Stärke übertreffen, und das nicht nur bei Hallucinationen und Traumvorstellungen. Es ist dazu nur nöthig, dass die betreffende Wahrnehmung möglichst wenig beachtet wird, möglichst wenig Interesse erregt, während die Vorstellung aus irgend einem Grunde in den Vordergrund des Interesse tritt. Eine ganz flüchtige Wahrnehmung kann daher schwächer sein als eine intensive Vorstellung. Aber selbst wenn man diesen Unterschied, der nur für die nicht wissenschaftliche Unterscheidung Bedeutung haben kann, gelten lassen wollte, würde die Frage entstehen, bei welchem Stärkegrad die Vorstellung noch Vorstellung bleibt und nicht zur Wahrnehmung wird. Diese Frage, die unbeantwortbar ist, zeigt deutlich, dass diese Unterscheidung nicht genügt, dass das Kriterium der Stärke und Deutlichkeit von Daten zur wissenschaftlichen Auseinanderhaltung von Vorstellung und Wahrnehmung nicht zureichend ist. Uebrigens ist aber doch festzuhalten, dass unter sonst gleichen Umständen die Klarheit und Deutlichkeit der Wahrnehmung eine in der Regel grössere sein wird, als jene der Vorstellung: mithin die Klarheit und Deutlichkeit ein zwar nicht unbedingtes, aber doch werthvolles Kriterium der Wahrnehmung ist.

Was das zweite Kriterium anbelangt, so wird auch hier zugestanden werden müssen, dass die Frische oder Betonung der Wahrnehmung in der Regel eine grössere ist, als jene der Vorstellung. Unter Frische oder Betonung wird hier die mit einem Datum verbundene Lust oder Unlust verstanden. Doch auch hier ist das keine durchgängige Regel und es kann nicht nur irgend eine Vorstellung, sondern selbst die Vorstellung desselben Ereignisses oder Gegenstandes eine grössere Betonung besitzen, als die Wahrnehmung. So kann die Wahrnehmung des Todes einer geliebten Person im Augenblick des Ereignisses mit viel geringerem Schmerz verbunden sein, als die darauffolgende Erinnerung an dieses Ereigniss, sobald die volle Tragweite desselben zum Bewusstsein gekommen ist. Denn die Betonung kommt einem Datum nicht an und für sich zu, sondern hängt von seinem Verhältniss zu anderen Daten, vor Allem von seinem Verhältniss zur Vergangenheit, zur Erinnerung ab. Daher ist nicht nur ausnahmsweise der Fall möglich, dass eine Vorstellung lebhaftere Empfindungen und Gefühle wachruft, als die ihr entsprechende Wahrnehmung. Es kann somit die Betonung noch weniger als die Klarheit und Deutlichkeit ein Kriterium für die Wahrnehmung bilden; trotzdem ist auch hier anzuerkennen, dass die Wahrnehmung in der Regel betonter sein wird, als die Vorstellung. Eine Grenze der Stärke der Betonung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung ist aber natürlich ebensowenig vorhanden, wie eine Grenze ihrer Stärke anzugeben möglich war.

Das dritte Kriterium der Wahrnehmung soll die Abhängigkeit des Ich im Haben derselben sein. Die Lösung dieses Problemes beruht aber natürlich auf der Lösung des Ichproblemes. Wird nun das Ich und Nichtich transcendent gefasst, so scheint diese Abhängigkeit leicht erklärlich zu sein. Die Wahrnehmung ist dann das Product der directen Einwirkung des Nichtich auf das Ich; und die Abhängigkeit ist eben jenes Gefühl des Bestimmtsein des Ich durch das Nichtich. Doch abgesehen von dem Widerspruch, der schon in der Transcendenz liegt, sind gegen diese Auffassung noch andere

Bedenken vorhanden. So ist das Gefühl des Bestimmtseins durch das Nichtich widersprechend. Denn dieses Gefühl fordert die Kenntniss der wirkenden Ursache, ohne welche Kenntniss das Bestimmtsein reine Redensart ist. Nun ist aber unmittelbar diese Ursache nicht gegeben, sondern erst erschlossen. (Oder glaubt man, der gemeine Mann wisse etwas vom Ding an sich? Die Unabhängigkeit der Gegenstände ist für den gemeinen Mann eine Unabhängigkeit von seinem Körper und seiner Vorstellungswelt, nicht aber vom Ding an sich.) Mithin ist auch dieses Gefühl erst erschlossen und kann nicht als Kriterium für die Wahrnehmung dienen, die schon vor diesem Schlusse als Wahrnehmung anerkannt sein muss, um aus ihr das transcendente Nichtich oder Ding an sich zu erschliessen. Das zweite Bedenken betrifft die Reproduction. Wie soll diese entstanden gedacht werden? Durch das Ding an sich nicht, sonst wäre sie Wahrnehmung, also müsste sie hervorgerufen sein durch die Wirkung des Dinges an sich, durch die Wahrnehmungen selbst. Aber auf was sollen die Wahrnehmungen wirken? Auf die Wahrnehmungen, die nicht mehr da sind? D. h. doch auf das Nichts wirken wollen. Also auf das Ich als Ding an sich? Die Wahrnehmung ist aber selbst ein Zustand des Ich und somit würde das Ich auf sich selbst wirken, was doch nicht angeht. Doch abgesehen davon, könnte doch die auf das Ich wirkende Wahrnehmung nur einen neuen Zustand hervorbringen und nicht einen alten, der gar nicht da ist. So ist man denn genöthigt, eine Transcendenz durch die andere zu decken und so wird das Ich zu einem transcendenten Schachte, in welchem die transcendenten Reproductionen ruhen, die nicht bewusst sind, von denen man aber doch weiss, dass sie da oder vorhanden sind, existiren: d. h. man ist sich eines vollständig Unbewussten wieder vollständig bewusst: man weiss etwas von den Reproductionen, ehe man noch von ihnen etwas weiss.

Versuchen wir also, das Abhängigkeitsgefühl bei der Wahrnehmung vom Standpunkte der Immanenz des Denkens aus zu betrachten. Was heisst das, die Wahrnehmung ist von mir

unabhängig? Wir haben eine ähnliche Frage schon oben behandelt und zwar die Unabhängigkeit des Gegenstandes vom Subject. Was vom Gegenstande gilt, gilt aber auch von der Wahrnehmung, denn der Gegenstand besteht aus Wahrnehmungen. Es wird also auch hier jenes Resultat gelten, dass die Abhängigkeit von Wahrnehmungen nur in ihrer unter bestimmten Bedingungen nothwendigen Wiederkehr besteht. Zu diesen nothwendigen Bedingungen gehören aber vor Allem gewisse Bewegungen, überhaupt Veränderungen des Körpers: eines gesetzlichen Zusammen von Wahrnehmungen, das Bedingung aller anderen Wahrnehmungen ist. Diese Art von Abhängigkeit ist aber kein Unterscheidungsmerkmal der Wahrnehmung gegenüber der Vorstellung, denn auch die Vorstellung tritt unter bestimmten Bedingungen nothwendig und unabänderlich ein und kann in der fixen Idee eine Festigkeit und Beständigkeit erlangen, welche jene der Wahrnehmung noch übersteigt. Also auch bei den Vorstellungen fühle ich mich abhängig im Haben derselben. Und es ist dies auch ganz natürlich: Das Ich ist ja nur denkbar als jener schon geschilderte Reproductionsprocess, der eine stetige Verbindung der Gegenwart mit der Vergangenheit ist. Aber dieser Process für sich allein ist nichts, er ist nur durch einen Inhalt bestimmt denkbar: das Ich ist stets ein inhaltlich bestimmtes. Also ist das Ich vom Inhalt in jeder Beziehung abhängig. Das Ich als solches kann Nichts bestimmen, bewirken, erst das durch einen Inhalt bestimmte Ich wirkt eben durch seinen Inhalt und dieser Inhalt, insofern er dieser ganz bestimmte gegenwärtige Inhalt des Ich ist, ist freilich von jenem abstracten, inhaltslosen Ich unabhängig, d. h. es liegt nichts in jenem Ich, das ihn zu diesem bestimmten Inhalt machen könnte, nachdem man ja von diesem bestimmten Inhalt abstrahirt hat. Ob dieser Inhalt nun Wahrnehmung oder Vorstellung sei, ist gleichgiltig — er ist in nothwendigen Beziehungen zu anderen Inhalten gegeben und vom Ich nur als inhaltlichen in seiner Bestimmtheit abhängig. Im Allgemeinen freilich ist er nur im Ich, d. h. im

Bewusstseinsprocess denkbar, aber dieser allgemeine Bewusstseinsprocess verleiht ihm nicht seine Bestimmtheit.

Somit wäre also das Abhängigkeitsgefühl kein Kriterium der Wahrnehmung, sondern ebenso für die Vorstellung giltig und es muss dieses in seinem vollen Umfang festgehalten werden: denn wir sind bestimmt durch unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen und sind nichts ausser ihnen.

Und doch herrscht hier ein Unterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung, aber nur ein Gradunterschied, nicht ein Artunterschied. Das Gefühl der Abhängigkeit bei der Wahrnehmung ist stärker, weil die Wahrnehmung unveränderlicher und unbeweglicher ist. Die Wahrnehmung eines Baumes von gestern und heute wird wohl, genau genommen, weder was Beleuchtung und Farbe, noch was Gestalt und Deutlichkeit anbelangt, sich vollständig gleichen: aber die Veränderungen werden so unbedeutend sein, dass sie vernachlässigt werden können und vernachlässigt werden. Hingegen ist die Vorstellung viel abhängiger von der Zeit, weil sie in Begleitung von stets anderen Vorstellungen gegeben ist, daher auch, was Inhalt und Deutlichkeit anbelangt, in grösserem Grade von ihnen modificirt erscheint. Die Vorstellung desselben Baumes wird je nach den begleitenden Vorstellungen bald deutlicher bald undeutlicher, bald vollständiger bald unvollständiger, bald getreuer, bald ungetreuer sein. Die Wahrnehmungen bleiben sich selbst gleicher, die Vorstellungen werden sich selbst unähnlicher, zerfliessender.

Aber die Wahrnehmungen sind auch unbeweglicher als die Vorstellungen. Dieser Baum, der hier vor mir steht, ist nur durch eine Reihe von anderen Wahrnehmungen: körperlichen Bewegungen als Wahrnehmung aus dem Bewusstsein zu treiben und vermag ohne dieselben lange Zeit unveränderter, gegenwärtiger Inhalt zu bleiben. Wahrnehmungen sind gleichsam alle fixirt und in ihrem Kommen und Gehen von grosser Beständigkeit. Die Vorstellungen hingegen sind flüchtiger, in beständigem Wechsel begriffen und nur mit mannigfachen Hilfsmitteln in der Regel festzuhalten und zu fixiren. Daher

schlägt auch eine Wahrnehmung hundert Vorstellungen in die Flucht, und die complicirtesten Phantasiegebilde werden durch eine Wahrnehmung sofort zersplittert. Vorstellungen aber kämpfen vergebens gegen Wahrnehmungen an und eingreifendere Veränderungen in der Wahrnehmungswelt sind nicht ohne vorhergehende grossartige Reproductionsleistungen zu vollbringen möglich. So erscheint der Bewusstseinsprocess viel entschiedener durch die Wahrnehmungs- als durch die Vorstellungswelt bestimmt, dass er aber auch durch die Vorstellungswelt bestimmt ist, liegt klar am Tage. So ist auch das Abhängigkeitsgefühl (richtiger die Beständigkeit) kein für Wahrnehmungen allein maassgebendes Kriterium. Obschon man also zugestehen muss, dass die Wahrnehmungen in der Regel eine grössere Deutlichkeit, Frische und Beständigkeit besitzen, als die Vorstellungen, so kann man doch auch alle diese Eigenschaften den Vorstellungen nicht ganz absprechen. Es ist das eben nur ein Grad- und kein Artunterschied, wobei noch dazu die Grenze dieses Gradunterschiedes gar nicht angegeben werden kann, indem eine Vorstellung unter Umständen einen grösseren Grad der Deutlichkeit, Frische und Beständigkeit erlangen kann, als eine Wahrnehmung und umgekehrt; und dieses ist in noch erhöhterem Maasse der Fall, wenn man (wie wohl nicht anders möglich ist) die Traumvorstellungen und Hallucinationen mit unter die Reproductionen rechnet. Wir müssen uns also nach einem anderen Kriterium oder Kriterien zwischen Wahrnehmung und Vorstellung umsehen. Und da wir an einer bestimmten Wahrnehmung selbst kein sie von der Vorstellung endgiltig unterscheidendes Merkmal finden konnten, so müssen wir dasselbe ausserhalb einer einzelnen Wahrnehmung suchen.

Jede Wahrnehmung ist nur denkbar in begrifflich und daher gesetzlich bestimmtem Zusammenhange mit anderen Wahrnehmungen und Vorstellungen. Dieses ihr ganz bestimmtes Verhältniss zu anderen Vorstellungen und Wahrnehmungen ist eben das für sie als diese bestimmte Wahrnehmung Charakteristische. Also nur dadurch, dass sie zu schon anerkannten

Wahrnehmungen oder Vorstellungen in bestimmten Verhältnissen gedacht wird, dass ein bestimmter Zusammenhang zwischen ihr und schon als Wahrnehmung oder Vorstellung unterschiedener Daten constatirt wird, ist die fragliche Wahrnehmung selbst als solche anerkannt oder nicht anerkannt. Das hier vor mir stehende Tintenfass könnte auch eine lebhafte Phantasievorstellung oder Hallucination sein, wenn es nicht gewisse Beziehungen, die es zu schon anerkannten Wahrnehmungen und Vorstellungen besitzt, zu einer Wahrnehmung stempeln würden. So wird es ohne vorangegangene körperliche Veränderungen oder wenigstens Veränderungen in der Wahrnehmungswelt überhaupt selbst nicht verändert; Veränderungen, die sich nur in der Reproductionswelt abspielen, können dem Tintenfasse nichts anhaben. Reagirt aber das Tintenfass auf gewisse Wahrnehmungsveränderungen des Körpers oder seiner Umgebung gar nicht oder in nicht analoger Weise mit vorhergegangenen ähnlichen Wahrnehmungen, oder bringt ein blosser Reproductionswechsel schon Veränderungen in demselben hervor, dann kann es als Wahrnehmung nicht anerkannt werden. Ob dann dieses Datum vollständige Reproduction oder doch auch zum Theil Wahrnehmung (Illusion) sei, müssen natürlich dann nähere Untersuchungen feststellen. Ein Complex von Wahrnehmungen aber, der, wenn auch nicht allein, so doch vornehmlich den Prüfstein für andere Wahrnehmungen und Vorstellungen abgiebt, ist der menschliche Leib. Er bildet die Vermittlung zwischen der Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt, obschon er selbst der Wahrnehmungswelt angehört; ohne ihn und seine Vermittlung ist ein Contact, eine Wechselwirkung zwischen der Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt nicht denkbar. Ein fragliches Datum wird daher zunächst seinen Beziehungen zum Leibe nach geprüpft werden müssen, um festzustellen, ob es Wahrnehmung oder Vorstellung sei, und erst wenn diese Prüfung nicht ausreichen sollte, wird das Verhältniss zu anderen anerkannten Wahrnehmungen die Entscheidung treffen müssen. Der menschliche Leib ist umsomehr der Prüfstein für jedes Datum, als ohne ihn überhaupt

das Vorhandensein eines Datum unmöglich ist, er also stets vorausgesetzt werden muss. Ein Datum ohne Beziehung auf die den Leib ausmachenden Daten ist ein Unding, das nicht einmal den Anspruch hat, ein Phantasiestück zu sein, da es rein undenkbar ist. Andererseits setzt der Leib auch wieder andere Daten voraus, da er selbst als Datum nur im Zusammenhang mit anderen Daten denkbar ist. Ein Datumcomplex Leib und weiter Nichts ist ebenso undenkbar, wie alle möglichen Daten, aber ohne Leib, in Beziehung auf welchen sie gegeben wären. Der Leib ist nur in bestimmten Beziehungen zur übrigen Welt, wie die übrige Welt nur in bestimmten Beziehungen zum Leibe gegeben. Der Leib ist die Voraussetzung der Empfindung, aber der Leib selbst ist nur Empfindung, mithin die Empfindung auch die Voraussetzung des Leibes. Eines ist ohne das Andere nicht da, der Leib nicht ohne andere Empfindungen und andere Empfindungen nicht ohne die Empfindungen des Leibes; es ist also eine durchgängige wechselseitige Beziehung zwischen Leib und übriger Welt vorhanden. Und da das Gehirn als die Voraussetzung der ganzen leiblichen Organisation angesehen werden kann, so ist kein Datum ohne Gehirn, aber auch kein Gehirn ohne Beziehung zu bestimmten Daten möglich. Man könnte nun sagen, da das Gehirn selbst ein Datum ist, so ist es selbst ohne ein Gehirn nicht denkbar; mithin setzt jedes Gehirn ein zweites und dieses wieder ein Gehirn u. s. w. voraus und wir kommen wieder zu einem regressus in infinitum. Dieser regressus in infinitum besteht aber nicht. Denn zur directen Wahrnehmung meines Gehirnes ist das Gehirn eines zweiten Menschen nöthig, aber zur Wahrnehmung eines Gehirnes dieses zweiten Menschen ist nicht ein drittes Gehirn nöthig, sondern dazu genügt meines. Es sind also zwei Gehirne zur directen Wahrnehmung eines Gehirnes überhaupt nöthig, aber nicht mehr. Lebte aber nur ein einziger Mensch auf der Welt, dann könnte er sein Gehirn nicht direct, sondern höchstens in einem Spiegelbilde wahrnehmen, sonst müsste er sich selbst todtschlagen, um dann sein Gehirn zu betrachten. Ebensowenig sieht das Auge sich

selbst, oder hört das Gehör sich selbst, oder fühlt die Hand, oder riecht der Geruch sich selbst u. s. w. Mithin ist weder das Gehirn, noch das Auge, noch das Gehör, noch die Hand, noch irgend ein Datum die Voraussetzung seiner selbst, sondern stets nur die Voraussetzung anderer Daten, wie wieder umgekehrt die anderen Daten jene zur Voraussetzung haben. Nur dann aber, wenn das Gehirn die Voraussetzung seiner selbst wäre, wäre ein regressus in infinitum gegeben.

Der Leib bildet also mit seinen bestimmten Beziehungen, ohne die er nicht denkbar ist, die Scheidewand zwischen der Welt als Wahrnehmung und der Welt als Vorstellung. Er ist gleichsam das Krystallisationscentrum alles Gegebenen. Aber mit alledem ist noch immer kein Kriterium für die Wahrnehmung gefunden. Denn um festzustellen, dass etwas Wahrnehmung sei, muss ich nachweisen, dass dieses Datum sich analog zu anderen Wahrnehmungen verhalte, wie schon anerkannte Wahrnehmungen meiner Erinnerung. Aber dann setze ich Wahrnehmungen, anerkannte Wahrnehmungen voraus, um zu bestimmen, ob ein Datum Wahrnehmung, oder Vorstellung resp. Hallucination, oder Illusion sei. Dennoch ist hier ein Kriterium vorhanden und dieses ist das causale Verhalten von Daten. Man ist genöthigt, zweierlei Arten causaler Beziehungen von Daten überhaupt zu unterscheiden, die eine charakterisirt die Vorstellungen, die andere die Wahrnehmungen. Damit ist freilich vorausgesetzt, dass schon Daten in beiden Causalitätsbeziehungen bekannt sind, um beurtheilen zu können, zu welcher Gruppe ein fragliches Datum gehört. Wir kommen aber auch niemals zu einer absolut ersten Wahrnehmung, eine solche wäre auch vorerst gar keine Wahrnehmung, sondern ein Datum, das sich erst durch sein Verhalten in folgenden Daten als Wahrnehmung oder Vorstellung ergeben könnte. Ebensowenig kann es eine erste Erinnerung geben, ohne vorauszusetzen, dass zugleich mit ihr die Erinnerung gegeben sei an das Nichts vor ihr, denn die vor ihr etwa gegebene Wahrnehmung ist ja eben die fragliche erste Erinnerung. Daher müssen wir Wahrnehmungen und Vorstellungen stets schon

voraussetzen und können sie weder aus etwas Drittem ableiten, noch von einander trennen. Denn sie haben nur einen Sinn in Beziehung zu einander und diese Beziehungen sind auch ihre Kriterien. Die verschiedenen causalen Beziehungen sondern also das Gegebene in eine Vorstellungs- und Wahrnehmungswelt.

II. Capitel.

Psychologie. — Naturwissenschaft. — Erkenntnisstheorie.

Man kann also den Grundsatz aufstellen, keine Wahrnehmung ohne Reproduction und keine Reproduction ohne Wahrnehmung. Das letztere wird wohl allgemein zugestanden werden, das erstere nicht. Die Wahrnehmung scheint unabhängig von jeder Reproduction als ihr Prius dazustehen. Doch wenn man das Verhältniss der Wahrnehmung zur Reproduction näher betrachtet, so wird man bemerken, wie der Wahrnehmungsinhalt ohne Reproduction auf ein Minimum zusammenschrumpft, ja ohne dieselbe gar nicht denkbar ist. Keine Wahrnehmung ist isolirt für sich denkbar, jede Wahrnehmung steht in einem nothwendigen begrifflichen Zusammenhang mit anderen Wahrnehmungen, ohne welchen Zusammenhang sie als nicht möglich, ja überhaupt nicht als Wahrnehmung erscheint. Jener Zusammenhang ist aber nur durch Reproductionen herzustellen möglich, denn es sind nicht alle Wahrnehmungen plötzlich gegeben, sondern in zeitlicher Entwicklung, welcher Entwicklung nur durch continuirliche Reproductionen ein Zusammenhalt gegeben werden kann. Fällt diese continuirliche Reproduction fort, dann zerfällt die Welt der Wahrnehmung, sie würde aus unendlich kleinen Zeiterfüllungen ohne jeden Zusammenhang, d. h. gar nicht bestehen.

Wir kommen auch auf einem anderen Wege zu demselben Resultat. Das Wahrgenommene, der Wahrnehmungsinhalt bedarf der Wahrnehmung, des Wahrnehmenden. Die Wahrnehmung ist aber nichts anderes als Aufnahme eines gegenwärtigen neuen Inhaltes in einen alten schon verflossenen. Der Wahrnehmungsinhalt erscheint dann in Beziehung gesetzt zur Reproduction, er erscheint begrifflich mit ihm vorangegangenen Wahrnehmungen verbunden, er ist mit der Vergangenheit in Verbindung gesetzt — wahrgenommen. Ohne solche Wahrnehmung ist aber kein Inhalt denkbar. Eben die Reproduction repräsentirt aber auch das wahrnehmende Subject. Der Bewusstseinsprocess, das Ich, in seiner vollständigen Abstractheit ist leer, es ist leere Reproductionsbeziehung. Aber in dieser Weise besteht es nie, dieser Bewusstseinsprocess ist stets ein inhaltlich bestimmter und zwar durch Reproductionsinhalt bestimmter: der Reproductionsinhalt erscheint als aufnehmend dem neuen Datum gegenüber. Ohne ein solches Ich der Reproduction aber ist eine Wahrnehmung überhaupt undenkbar. Damit ist aber auch die Welt der Wahrnehmung ohne ein solches Ich der Reproduction unmöglich. Die Geologie scheint freilich dem zu widersprechen, denn sie baut eine Welt der Wahrnehmung ohne den Menschen auf. Aber nicht sie baut diese Welt auf, sondern die Geologen, mithin ist das geforderte Ich da. Lässt man aber dieses fort, dann ist es doch wirklich komisch, behaupten zu wollen, dass diese Welt unabhängig vom Ich bestanden habe, da, um diese Existenz zu constatiren, das Ich doch vorausgesetzt werden muss. Eine Wahrnehmung, die kein Glied eines in die Vergangenheit reichenden, inhaltlich bestimmten Reproductionsprocesses wäre, ist nie constatirbar. Nehmen wir z. B. eine Rose und abstrahiren wir bei derselben von aller Reproduction, so ist zunächst klar, dass das Gegebene nicht als Rose gedacht werden kann, denn die Rose ist ohne einen causalen, also zeitlichen, daher der Reproduction bedürftigen Zusammenhang gar nicht denkbar. Es wäre also ein bestimmtes zeitliches Verhalten der Rose nicht denkbar, in diesem liegt aber das Charakteristische der Rose, mithin wäre die

Rose nicht als solche denkbar. Sie wäre nichts Anderes als ein Zusammen von Qualitäten: Gesichts-, Tast-, Geruchsempfindungen u. s. w. Aber auch diese Empfindungen sind in zeitlicher Entwicklung gegeben. Mit dem Auge umschreibe ich die Gestalt und prüfe zeitlich die Farbe der Rose, mit der Hand befühle ich innerhalb einer Zeit die Rose, und mit dem Geruchsorgan ziehe ich allmählich den Duft ein. Mit der Reproduction wäre aber der continuirliche Zusammenhang zwischen diesen zeitlich gegebenen Empfindungen aufgehoben, mithin die Empfindung selbst unmöglich, sie müssten in Nichts zerfallen, oder hätten wenigstens einen Inhalt, der an Unbestimmtheit und Zusammenhangslosigkeit dem Nichts nahe käme.

Man kann das auch so ausdrücken: Mit der Reproduction ist jede zeitliche Beziehung und mit dieser auch jeder Zeitinhalt aufgehoben.

Mithin ist ohne steten Reproductionsprocess nichts denkbar. Ohne Reproductionsbeziehung zerstäubt das Bewusstsein in Nichts.

Man könnte dagegen zwar einwenden, dass es recht gut eine Wahrnehmungswelt geben könnte, ohne eine Reproductionswelt, diese könnte freilich nur aus lauter unverbundenen Momenten von gleichzeitigen Empfindungen und ihren gleichzeitigen Beziehungen bestehen, aber warum sollte das nicht möglich sein? Aber ich frage, wer soll denn constatiren, dass es eine solche Welt giebt? Hat man das Ich der Reproduction gestrichen, dann ist es sinnlos, zu behaupten, etwas sei da, wenn dieses Dasein gar nicht constatirbar ist. Denn dass eine Wahrnehmung da war, ist nur constatirbar durch Erinnerung, fehlt diese vollständig, dann ist auch nichts mehr zu constatiren möglich. Man kann doch nie behaupten, dass Wahnehmungen gegeben waren, die unerinnerbar, unreproducirbar sind. Eine solche Behauptung ist werthlos und unbegründbar. Die Möglichkeit einer Wahrnehmungswelt, die aus lauter unverbundenen Zeitmomenten besteht, ist daher eine Möglichkeit in abstracto, d. h. ich kann von der Vorstellungswelt abstrahiren, setze sie aber damit eben stets voraus. Aber ebenso ist natürlich auch

Reproduction ohne gegenwärtige Wahrnehmung nicht denkbar. Jede Reproduction ist eben nur Reproduction durch ihre gegebene bestimmte Beziehung auf eine als Wahrnehmung gedachte Gegenwart, zu welcher Wahrnehmung vor Allem der Leib gehört. Nimmt man diese Wahrnehmungen hinweg, in Bezug auf welche Reproduction allein denkbar ist, so wird auch diese unmöglich. Selbst im Traume theilt sich der Bewusstseinsinhalt in Wahrnehmung und Vorstellung, wobei freilich sich die vermeintliche Wahrnehmung der späteren wachen Wahrnehmung gegenüber zur Vorstellung auflöst. Es liegt ja schon im Wesen der Reproduction, an einer Wahrnehmung gemessen werden zu müssen. Daher ist auch die Reproduction ebenso an eine gegenwärtige Wahrnehmung, wie die gegenwärtige Wahrnehmung an eine vergangene, d. h. an Reproduction gebunden.

Die Reproduction ist also die geistige Macht und Kraft, es ist die Seele in ihrer individuellen Bestimmtheit und ihrem Gegensatz zur Wahrnehmung gedacht. Das ganze sogenannte geistige innere Leben des Menschen ist Reproductionsleben, seine Anlagen sind Reproductionsfähigkeiten, sein Charakter ist seine ihm eigene Reproductionsart. Kurz, der Mensch als Geist gefasst, ist gedacht in seinem Vorstellungsleben, ist gedacht als seine an die Gegenwart geknüpfte Vergangenheit. Die Wahrnehmung erscheint dann von diesem Standpunkte nur als Anlass zur Reproductionsbethätigung und selbst die Handlung, insoweit sie Wahrnehmung ist, erscheint nur als ein Ausfluss seines geistigen, d. h. seines Reproductionslebens. Die Seele ist daher die zum transcendenten Wesen gestempelte Reproduction überhaupt, die ganz abstracte Reproductionsmöglichkeit, welche durch Wahrnehmungen mit Inhalt erfüllt, d. h. zur bestimmten Reproductionsart, zur inhaltlich bestimmten Seele, zum Individuum wird. In dieser Seele, d. h. in der Reproduction, spiegelt sich die Welt, d. h. die Wahrnehmung wieder. Daher ist die Psychologie nichts Anderes als die Lehre von der Reproduction, als Grundlage und Bedingung der Welt der Wahrnehmung. Von diesem Standpunkt aus erscheint dann

Alles als „meine Vorstellung", d. h. es ist nur denkbar in Beziehung auf Reproductionen, durch welche es mit früheren Wahrnehmungen verbunden erscheint. Ohne diese Reproduction, d. h. ohne mich, der ich nur die Gesammtheit dieser Reproductionen bin, ist es nicht denkbar.

Freilich muss man hier Reproduction im weiteren Sinne, also als Vorstellungsleben überhaupt nehmen, dann aber gehören die Gefühle und Begehrungen mit dazu. Diese sind ja an die Reproduction eng gebunden. Der Wahrnehmungsinhalt als solcher an sich kann weder Gefühle noch Begehrungen mit sich bringen, sondern immer nur in seinem Verhältniss zu Reproductionen. Eine Landschaft ist ja doch an und für sich nichts Anderes, als ein buntes Farbengemisch, ein Durcheinander von Gestalten und Farbentönen, die an sich gar kein Gefühl erregen, erst durch Deutung, d. h. Ergänzung der Wahrnehmungen durch Reproductionen, wird dieses Farbengemisch zur Landschaft und ebenso ermöglicht erst die Reproduction dasjenige in der Landschaft, was wir Stimmung nennen, indem es die Dinge im Lichte der Vergangenheit zeigt. Begehrungen aber sind schon gar nicht ohne Reproduction denkbar. Mit der Empfindung des Durstes ist noch nicht der Gegenstand seiner Linderung gegeben und selbst, wenn Wasser mir unmittelbar erreichbar ist, so kann ich es nur begehren, wenn ich sein Verhältniss zum Durst kenne, dieses aber kann ich nur aus der Vergangenheit kennen. Ich kann also nichts begehren, von dem ich nicht aus der Vergangenheit weiss oder zu wissen glaube, dass es Lust erregend ist. So gewährt die Wahrnehmung höchstens unmittelbare Lust- oder Schmerzempfindung. Gefühle im höheren Sinne und Begehrungen gewährt nur das Gedächtniss. Daher gehört die Schmerz- und Lustempfindung zum Leibe, das Lust- und Schmerzgefühl zur Seele.

Aber diesem Standpunkt steht ein anderer gegenüber, der die Welt als Wahrnehmung fasst und gänzlich davon abstrahirt, dass ohne stetige Reproduction jener Zusammenhang zwischen den Wahrnehmungen gar nicht gegeben und möglich wäre.

Die Verbindung in der Welt als Wahrnehmung ist nur vermittelt durch die Reproduction. Davon aber eben, dass ohne Reproduction keine Verbindung innerhalb der Wahrnehmungen denkbar wäre, wird abstrahirt und es erscheint daher Alles als Wahrnehmung oder durch Wahrnehmung bedingt. Daher ist von diesem Standpunkte aus auch die Reproduction nur Gegenstand der Untersuchung, insoferne sie durch Wahrnehmungen bedingt und in Verbindung mit ihnen erscheint. Die Phantasievorstellung eines geflügelten Pferdes wird von diesem Standpunkte aus nur gedacht als bedingt und geknüpft an gewisse Wahrnehmungen, hier also Gehirnveränderungen; nur insoweit sie durch diese bedingt erscheint, ist sie Gegenstand der Untersuchung. — Es ist dieses der Standpunkt der Naturwissenschaft.

Es handelt sich nun um die Vermittlung und das Verhältniss dieser beiden Auffassungen. In der Regel wird als Vermittlung beider Welten, der Vorstellungswelt und der Wahrnehmungswelt, der Nervenprocess betrachtet; es führt dieses aber zu einem Widerspruch mit den Thatsachen. Denn die Welt der Vorstellung erscheint unmittelbar verbunden mit gewissen Wahrnehmungen, die eben „mein Leib“ genannt werden und welche wieder in Verbindung stehen mit der übrigen Wahrnehmungswelt. Jener Nervenprocess aber wird nicht an meinem Körper unmittelbar wahrgenommen, sondern an einem fremden, setzt mithin meinem Leib, soweit er unmittelbar gegeben ist, und die mit ihm verknüpfte Reproductionswelt schon voraus; dieser Nervenprocess ist eine Wahrnehmung, die nicht eine Voraussetzung meiner Leiblichkeit und Vorstellungswelt bildet, sondern im Gegentheil diese voraussetzen muss, um überhaupt gegeben sein zu können. Der Nervenprocess ist eben stets Nervenprocess eines Körpers, der meinen Körper zur Voraussetzung hat und kann nur an jenem beobachtet werden. Es ist erst ein Rückschluss nöthig, dass, wenn ein Vorgang an einem fremden Körper gewisse Aenderungen des Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhaltes des fremden Ichs zur Folge hat, auch Wahrnehmungs- und Vor-

stellungsveränderungen meinerseits einen aber nie unmittelbar gegebenen Nervenvorgang in meinem Gehirn voraussetzen. Diese Veränderungen aber in der Vorstellungs- und Wahrnehmungswelt des fremden Ich, die gewissen Nervenvorgängen entsprechen sollen, sind selbst wieder erschlossen, erschlossen aus Körperveränderungen, die mit meinen unmittelbar gegebenen Körperveränderungen analog sind, daher in Verbindung mit Wahrnehmungen und Vorstellungen gedacht werden,. analog jenen mit meinen Körperveränderungen verbundenens Vom Standpunkte der Wahrnehmung aber ist überhaupt da fremde Bewusstseinsleben gar nicht gegeben, sondern an die Stelle desselben treten eben jene Nervenvorgänge oder allgemeiner jene physikalischen und chemischen Körpervorgänge, die in ihrem äusseren Effect auch an meinem Körper wahrnehmbar sind. Von diesem Standpunkte ist der menschliche Körper ein Automat, der auf gewisse, von der übrigen Wahrnehmungswelt ausgehende Reize auf bestimmte Weise reagirt, ohne dass eine Vorstellung zwischen Reiz und Reaction einzuschieben erlaubt wäre — eine solche würde nur das Gesetz der Erhaltung der Kraft zur Illusion machen; denn da eine Vorstellung oder Wahrnehmung, die eben nicht mein Bewusstseinsinhalt wäre, nie gegeben ist, so müsste der Theil der Kraft des fremden Körpers, der zur fremden Vorstellung werden soll, ein Product bilden helfen, das niemals gegeben ist, d. h. in's Nichts verschwinden. Aber ebenso wenig, wie sich vom Standpunkte der Wahrnehmung eine Vorstellung zwischen den centripetalen und centrifugalen Vorgang in den Nerven einschieben lässt, ebenso wenig lässt sich vom Standpunkte der Reproduction der Nervenvorgang zwischen meine Vorstellungen und Wahrnehmungen einschieben, da er vielmehr mein Vorstellungsleben und meinen Körper, soweit er unmittelbar gegeben ist, schon voraussetzt. Jene Einschiebung würde aber verlangen, dass der Nervenvorgang im Gehirne die Voraussetzung meines unmittelbar empfundenen Körpers sei, während vielmehr mein Körper in seiner Unmittelbarkeit vorausgesetzt werden muss, um jene Gehirnvorgänge erschliessen

zu können. Es sind das eben zwei verschiedene Auffassungsweisen der Welt. Einmal fasse ich sie auf, insoferne sie Object meiner Wahrnehmung ist, abstrahire daher von jeder Reproduction als solcher, daher auch von dem erschlossenen fremden Bewusstseinsinhalt, der doch nur aus meinen Reproductionen besteht. Und das andere Mal abstrahire ich von jeder Wahrnehmung als solcher und reflectire nur auf sie, insoferne sie durch meine Vorstellungen bedingt ist. Dem Nervenprocess muss daher von diesem Standpunkt aus ein anderer Platz angewiesen werden, weil er in anderen Beziehungen zur Vorstellungs- als zur Wahrnehmungswelt steht. Desswegen ist es ein Widerspruch, Wahrnehmungen oder Vorstellungen identificiren zu wollen mit gewissen Gehirnvorgängen. Denn diese Gehirnvorgänge sind gegeben als Wahrnehmungen, und es ist somit dann behauptet, dass diese Wahrnehmung eines Gehirnvorganges zugleich eine andere Wahrnehmung oder Vorstellung, z. B. die einer Rose sei. Damit ist aber behauptet, dass ein und dasselbe zugleich etwas Anderes sei. Man kann also nur behaupten, dass aus Gehirnvorgängen Vorgänge in der Aussenwelt erschlossen werden könnten und umgekehrt, aus Vorgängen in der Aussenwelt auf Gehirnvorgänge zu erschliessen möglich seien, man kann aber niemals die Identität beider behaupten. Wenn man also einen durchgängigen Zusammenhang zwischen dem Gehirn und der Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt annimmt, so muss man davon abstrahiren, dass dieser Zusammenhang ein nicht unmittelbar gegebener, sondern erschlossener ist; nur unter Voraussetzung dieser Abstraction ist der Satz in dieser Form richtig; denn unmittelbar ist ein solcher Zusammenhang niemals gegeben, ja überhaupt nicht möglich. Denn das würde voraussetzen, dass das eigene Gehirn selbst als Wahrnehmung im Zusammenhang mit anderen Wahrnehmungen gegeben wäre, was nicht möglich ist: sonst wäre zur Wahrnehmung dieses Gehirnes ja wieder ein Gehirn nothwendig u. s. w. eine unendliche Reihe von Gehirnen. Das Gehirn nimmt sich, wie schon oben erwähnt, eben nicht

selbst wahr, d. h. es ist nicht die Bedingung seiner eigenen Existenz.

Die Psychologie als Lehre von der Reproduction, als Bedingung der Welt der Wahrnehmung, hat die Gehirnvorgänge daher nicht zur Voraussetzung des Vorstellungslebens des Menschen, sie haben für sie nicht mehr Bedeutung als jede andere Wahrnehmung.

Die Naturwissenschaft dagegen als Lehre von der Welt, als Wahrnehmung, kann das Gehirn nur als wahrnehmbare Ursache für körperliche Vorgänge fassen, ohne ein Zwischenglied zwischen Gehirn- und den anderen Körpervorgängen zulassen zu können.

Der trotzdem erschlossene Zusammenhang zwischen Gehirnvorgängen und der übrigen Welt des Bewusstseins ist daher nur durch die Analogie zwischen dem eigenen und fremden Körper zu erklären möglich. Aus dieser Analogie folgt die gegenseitige Ergänzung körperlicher Vorgänge auf Seite des eigenen Köpers durch solche des fremden und geistiger (Reproductions-) Vorgänge beim fremden Leibe nach der mit meinem eigenen Körper zusammenhängenden Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt. Aber auch von diesem Standpunkte bleibt der Mensch ein Automat und die übrige Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt ist in begrifflichem Zusammenhang mit diesem Automaten und seinen Veränderungen gegeben; sie sind beide von einander abhängig. D. h. ich erschliesse, dass Veränderungen in einer Vorstellungs- und Wahrnehmungswelt stets verbunden sind mit Gehirn, überhaupt Nervenvorgängen, welche mir aber niemals in diesem Zusammenhang unmittelbar gegeben sind, und ich erschliesse eine Vorstellungs- und Wahrnehmungswelt als stets verbunden mit Gehirnvorgängen eines fremden Leibes, ohne dass mir diese Vorstellungs- und Wahrnehmungswelt jemals unmittelbar gegeben wäre. Mithin bleibt der Mensch in seinem körperlichen Zusammenhang ein Automat und seinem sogenannten geistigen Zusammenhange, d. h. seiner Reproductionswelt nach, ist er sich aber als Körper selbst Object, denn in jedem Augenblick ist sein Körper

ein Complex gesetzlich zusammenhängender Wahrnehmungen, die nur möglich sind im Zusammenhang mit dagewesenen Wahrnehmungen, d. h. mit dem Ich, insofern es Reproductionsinhalt ist. Der Leib erscheint so bedingt durch Reproduction; ich als Vergangenheit und daher Reproduction nehme meinen Leib wahr. Mithin steht die unmittelbar gegebene Wahrnehmung mit dem Gehirn in einem erschlossenen Zusammenhange, wonach sich ihre Veränderungen gegenseitig entsprechen müssen, ohne jemals in unmittelbarem Zusammenhang gegeben sein zu können. Es ist das eben jener Punkt, auf dem fast alle philosophischen Systeme transcendent werden. Dem gegenüber muss betont werden, dass jene Ergänzungen Daten im Bewusstseinszusammenhang sind und nur als solche widerspruchslos gedacht werden können. Aber diese Ergänzungen sind nothwendige Daten, mit deren Läugnung der ganze Bewusstseinszusammenhang geläugnet wäre. Sie sind erschlossen aber nothwendig erschlossen, und in dieser ihrer Nothwendigkeit liegt ihre Existenz. Nur dann aber, wenn es möglich wäre, den fremden Bewusstseinsinhalt nicht zu erschliessen, überhaupt nicht zu denken, könnte man von der Berechtigung des Solipsismus reden. Da aber der fremde Bewusstseinsinhalt sowohl als der erschlossene Zusammenhang zwischen Gehirn und der übrigen Bewusstseinswelt eines Menschen ein nothwendiger begrifflicher Bestandtheil meines übrigen Ich ist, welches ohne diesen gar nicht denkbar wäre, so ist der Zusammenhang zwischen Gehirn und Bewusstsein, und die fremde Bewusstseinswelt eine thatsächliche Existenz.

Mithin haben wir bisher drei Standpunkte der Weltauffassung kennen gelernt: a) Den Standpunkt der Psychologie, der die Welt nur auffasst in ihrem unmittelbaren, d. h. in ihrem durch Reproduction bedingten Zusammenhange. Es ist das der Standpunkt der Welt als Vorstellung, wobei ich unter Vorstellung sowohl die veränderte, als reine Reproduction verstehe. Von diesem Standpunkte aus ist auch jede Wahrnehmung als durch eine Vorstellungswelt bedingt erfasst. Zunächst ist die Bewusstseinswelt in ihrer Unmittelbarkeit nur bei

mir zu finden, aber es müssen analog dieser meiner Vorstellungswelt fremde, in ihrer fremden Unmittelbarkeit erschlossene, gedacht werden. Durch Vergleichung derselben ergiebt sich ein allen Bewusstseinswelten gemeinsamer Standpunkt des Vorstellungslebens überhaupt und dieses ist der Standpunkt der wissenschaftlichen Psychologie. Auf diesem Standpunkt ist die Welt in ihrer Unmittelbarkeit im Gegensatz zu ihrer Mittelbarkeit gedacht, d. h. zur Welt als Wahrnehmung, die nur als durch Reproduction vermittelt gedacht werden kann. Das Vorstellungsleben nicht im Allgemeinen, sondern concreter als Vorstellungsleben einzelner Völker gefasst, führt zur Völkerpsychologie. Und die Wahrnehmungswelt bedingt gedacht durch die zeitliche Entwicklung des Vorstellungslebens der Völker, ist die Geschichte. Sie hat nachzuweisen, wie das freilich erschlossene Vorstellungsleben vergangener Zeiten bestimmend auf die damalige Welt der Wahrnehmung gewirkt hat. Sie hat die damalige Welt der Wahrnehmung in ihrer Abhängigkeit vom damaligen Vorstellungsleben darzustellen. Es ist also das zeitliche Verhältniss des Geistes zur Welt.

Sie zerfällt daher in die Geschichte des Vorstellungslebens, also der Denkweise der Völker; in die Geschichte der aus dieser Denkweise hervorgegangenen Veränderungen in der Aussenwelt: Kulturgeschichte; und in die Geschichte des causalen Zusammenhanges dieser beiden Factoren: die Weltgeschichte.

b) Der Psychologie steht gegenüber die Wissenschaft, welche die Welt nur als Wahrnehmung denkt, mithin auch die Reproduction oder überhaupt Vorstellung nur berücksichtigt, insofern sie auf Wahrnehmungen beruht, d. h. Wahrnehmungsinhalt hat. Die Welt der Wahrnehmung in ihrem obersten Zusammenhang, ihren obersten Gesetzen, insofern diese für jede Wahrnehmung als Wahrnehmung giltig sind, giebt die Physik und Chemie. Aller Wahrnehmungsinhalt unterliegt als solcher physikalischen und chemischen Gesetzen, d. h. Begriffen. Diese obersten Gesetze in bestimmterer, concreterer Gestalt, ein bestimmtes Zusammen (also Concretum) physikalisch-

chemischer Begrifftheile ergiebt die Welt der Wahrnehmung in ihrem Verhalten als concretes Ding: Naturwissenschaft im engeren Sinne: Astronomie, Zoologie, Botanik, Mineralogie. Sie zerfällt in die räumliche und zeitliche Betrachtung der Dinge. Räumlich ist die beschreibende Astronomie, die Systematik der Pflanzen und Thiere, die beschreibende Mineralogie und Geologie. Es ist das also die beschreibende Naturwissenschaft, die von der zeitlichen Entwicklung des Gegebenen mehr oder weniger absieht und nur seine räumliche Beziehung und Anordung betrachtet. Zeitlich ist die Betrachtung der Dinge in der Physiologie der Pflanzen und Thiere und in der Geologie, sie hat die zeitlich causale Bedingtheit der Dinge, ihre Entwicklung zum Gegenstande. Sie zerfällt in die Lehre von jenen Entwicklungen, die keiner bestimmten Zeit angehören: Physik, dynamische Geologie, Physiologie u. s. w. und in die Lehre von jenen Entwicklungen, die sich in irgend einer b e s t i m m t e n Zeit vollzogen haben: Historische Geologie und Astronomie als Geschichte des Universums, als Wahrnehmung, gegenüberstehend der Weltgeschichte als Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes. Diese Eintheilung kann und wird natürlich bedeutend modificirt werden, ohne dass desswegen ihr Eintheilungsgrund falsch sei.

c) Der dritte Standpunkt ist endlich jener der Erkenntnisstheorie (und Logik). Sie betrachtet die Welt als Datum überhaupt, sei sie als Wahrnehmung oder Vorstellung gegeben. Sie zerfällt in einen allgemeinen Theil jener Gesetze, die für jedes Datum gelten, ob Wahrnehmung oder Vorstellung; und in einen speziellen Theil, der die Gestaltung dieser Gesetze in den einzelnen Wissenschaften verfolgt und so ihren Zusammenhang mit den obersten Gesetzen des Gegebenen vermittelt. Sie betrachtet also die Welt von dem höchsten, d. h. allgemeinsten Standpunkt aus. Es ist daher eine strenge Grenze zwischen ihr und den übrigen Wissenschaften nicht zu ziehen möglich, da sie ja die Welt nicht von einem anderen, sondern nur von einem allgemeineren Standpunkte aus betrachtet, das Allgemeine und Besondere aber allmählich in einander übergeht und man

daher nicht bestimmen kann, wo denn jenes aufhöre und dieses anfange. Die Erkenntnisstheorie hat also auch die Aufgabe, von ihrem allgemeineren Standpunkte aus begriffliche Vermittlungen zwischen den einzelnen Wissenschaften und ihren Resultaten aufzusuchen, die einzelnen Wissenschaften unter ihrem logisch höheren Standpunkt zu vereinigen. Sie kommt auf diese Art zu einem Ueberblick und gegenseitiger Vergleichung der Wissenschaften und ist in der Lage, auf Lücken und Widersprüche hinweisen zu können, ohne indessen beanspruchen zu dürfen, diese von ihr aufgestellten Probleme, soweit sie nicht in die allgemeine Erkenntnisstheorie fallen, lösen zu wollen. Sie kann sie nur als Einzelresultate, unbrauchbar für ein höchstes Resultat aller Wissenschaften, den einzelnen Wissenschaften zur nochmaligen Bearbeitung zurückstellen. In die allgemeine Erkenntnisstheorie fallen aber nur jene Probleme, welche alle Data ohne Unterschied betreffen. Um aber von ihrem Standpunkte aus eine Controlle ausüben zu können, muss sie selbst sich über die allgemeinen erkenntnisstheoretischen Gesetze klar sein. Das psychologisch Klare ist aber das logisch Wahre. Psychologisch klar ist das logisch vollständige Unterschiedene. Das Unterscheiden ist aber ein unendlicher Process, in dem jeder Begriff gegenüber allen möglichen Daten in einem unendlichen Process seiner Klärung begriffen ist, er ist, wie oben erklärt, steter Modification bedürftig. So wird auch ein absolut für alle Zeit abgeschlossener oberster erkenntnisstheoretischer Standpunkt niemals gegeben sein können. Jede Wissenschaft ist in einem unendlichen Process der Klärung begriffen, der niemals seinen Abschluss finden kann.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Vierteljahrsschrift
für
wissenschaftliche Philosophie

unter Mitwirkung von
M. Heinze und W. Wundt
herausgegeben von
R. Avenarius.

VII. Jahrgang. 1883.

Erstes Heft.

Laas, E., Aphorismen über Staat und Kirche.
Staudinger, F., Zur Grundlegung des Erfahrungsbegriffs. Zweiter Artikel (Schluss).
Achelis, Ths., Die Ethik der Gegenwart in ihrer Beziehung zur Naturwissenschaft.
Anzeigen:
Zur Physiologie und Pathologie des Gedächtnisses.
Ribot, Th., Les Maladies de la Mémoire; von *J. Seitz.*
Herbart's, Joh. Friedr., Sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von *Karl Kehrbach.* Bd I.
Selbstanzeigen:
Grot, Nicolas, Zur Frage über die Reform der Logik. Versuch einer neuen Theorie der Denkprocesse.
Höffding, Harald, Psykologi i Omrids paa Grundlag of Erfaring (Psychologie in Umriss auf empirischer Grundlage).

Zweites Heft.

Jacobson, J., Philosophische Untersuchungen zur Metageometrie. Erster Artikel.
Tönnies, F., Studien zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza. Erster Artikel.
Erdmann, B., Logische Studien. Zweiter Artikel.
Anzeigen:
Brunnhofer, Hermann, Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss; von *H. Wernekke.*
Erdmann, Benno, 1) Nachträge aus Kants Kritik der reinen Vernunft. 2) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, 1. Bd. 1. Heft; von *H. Vaihinger.*
Müller, Ferd. Aug., Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weber'schen Versuche; von *A. Wernicke.*
Schneider, Georg Heinr., 1) Der thierische Wille. 2) Der menschliche Wille; von *G. v. Gizycki.*
Uphues, Karl, Grundlehren der Logik. Nach Richard Shute's Discourse on truth bearbeitet; von *E. Laas.*
Selbstanzeigen:
Benn, Alfred, The Greek Philosophers.
Lasswitz, Kurd, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit etc.
Wernicke, Alexander, Grundzüge der Elementar-Mechanik etc.

Drittes Heft.

Leclair, A. v., Das kategoriale Gepräge des Denkens in seinem Einflusse auf die Probleme der Philosophie, insbesondere der Erkenntnisstheorie.
Höffding, H., Die psychologische Bedeutung der Wiederholung.
Seydel, R., Raum, Zeit, Zahl.
Tönnies, F., Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza. Zweiter Artikel (Schluss).
Anzeigen:
Oelzelt-Newin, Anton, Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme; von *G. v. Gizycki.*
Selbstanzeigen:
Biese, Reinhold, Wissenschaftliche Propädeutik. Zur Ergänzung und Vertiefung allgemein humaner Bildung.

Viertes Heft.

Schuppe, W., Die Normen des Denkens.
Schubert-Soldern, R. v., Ueber Erkenntniss a priori und a posteriori.
Heymans, G., Zurechnung und Vergeltung. Eine psychologisch-ethische Untersuchung. Erster Artikel.
Anzeigen:
Schultze, Fr., Philosophie der Naturwissenschaft, eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften; von *Ths. Achelis.*
Meinong, Alexius, Hume-Studien 1. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus. — Hume-Studien II. Zur Relationstheorie; von *A. Höfler.*
Dilthey, Wilhelm, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band; von *Th. Ziegler.*
Selbstanzeigen:
Auffarth, Dr. A., Die platonische Ideenlehre.
Fischer, Engelbert Lorenz, Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele.
Philosophische Zeitschriften.
Bibliographische Mittheilungen.